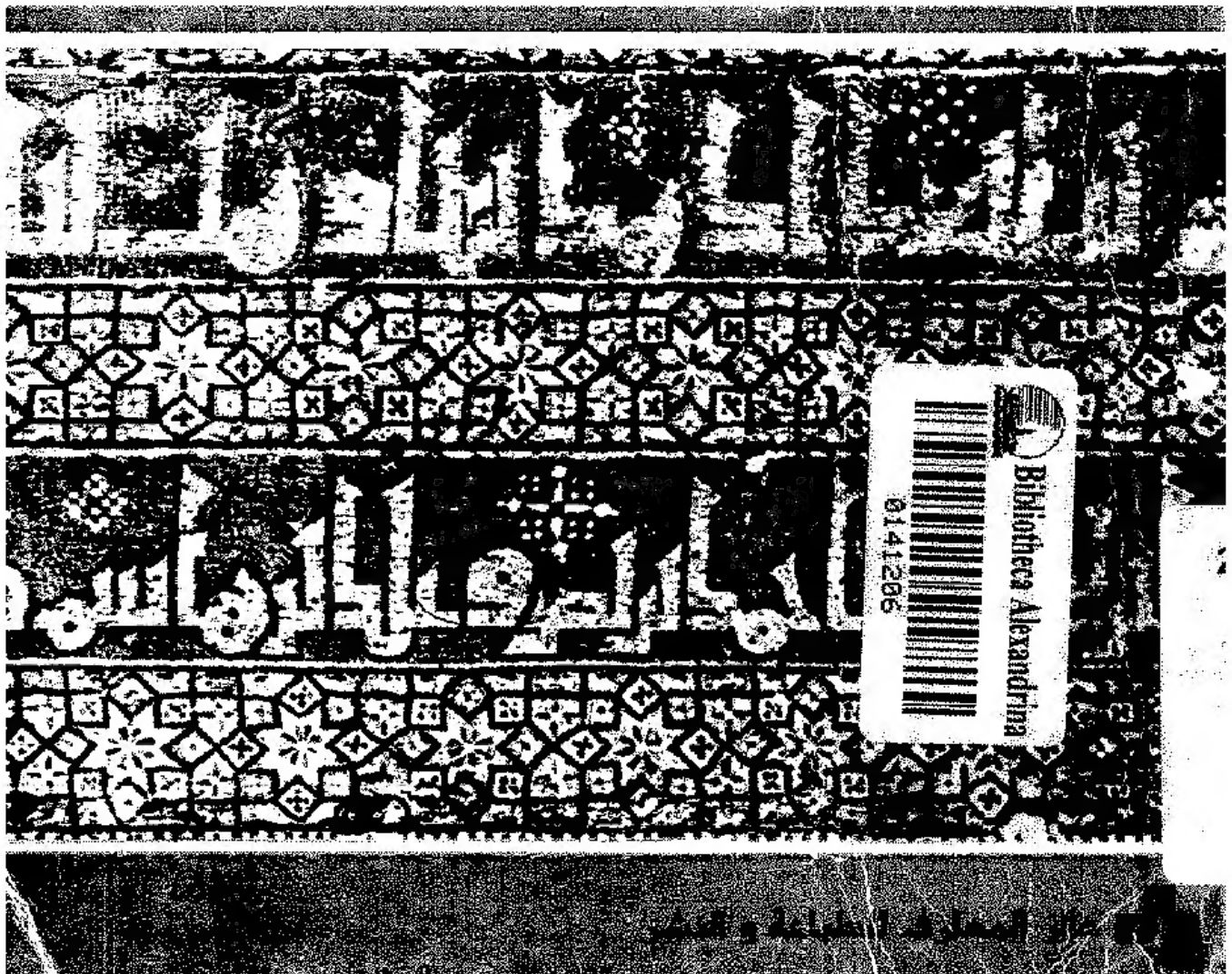
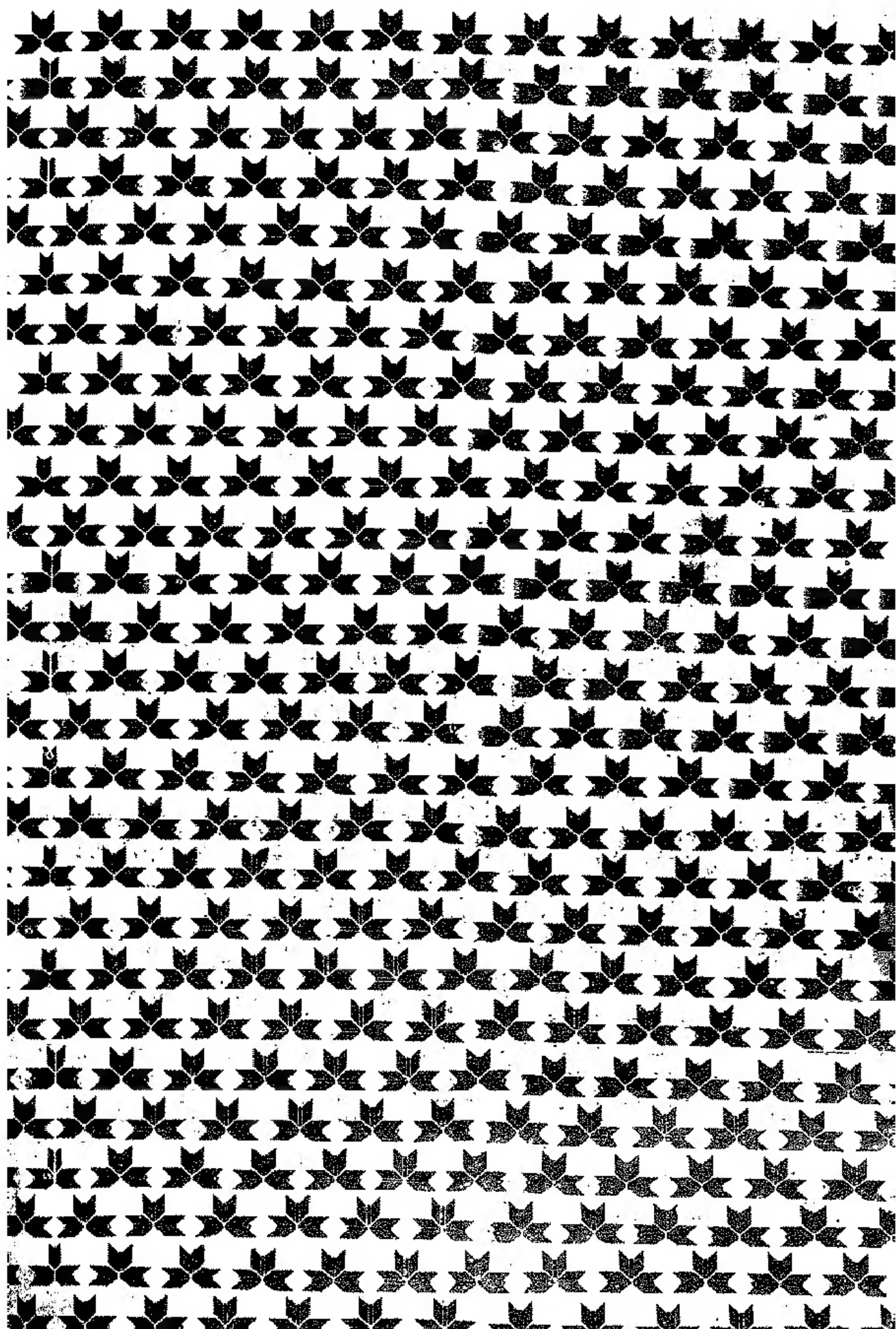


السفينة

د. محمد عمارة





السلفية

موسوعة الحضارة العربية الإسلامية

السلفية

د. محمد عمارة



دار المعارف للطباعة والنشر

سوسة - تونس

جميع الحقوق محفوظة
الرقم المسند من طرف الناشر 94/536
تدمك : 8 - 347 - 16 - 9973 ISBN

مقدمة

مصطلح «السلفية» من المصطلحات التي يحيط بمضمونها الغموض، أو عدم التحديد، في عدد من الدوائر الفكرية والسياسية في واقعنا العربي والإسلامي المعاصر..

فهناك من يرون في «السلفية» و«السلفيين»: التيار المحافظ والجامد، بل والرجعي، في حياتنا الفكرية، وفي جانب الفكر الديني منها على وجه الخصوص.. وهناك من يرون في «السلفية» و«السلفيين»: التيار الأكثر تحملاً من فكر الخرافة والبدع، ومن ثم الأكثر تحملاً واستنارة في مجال الفكر الديني بالذات..

وهذا الغموض، أو عدم التحديد، الذي يحيط بمضمون مصطلح «السلفية» لم ينشأ من الوهم أو الفراغ، ذلك أن من الذين يتسبون إلى «السلفية» منهم، بالفعل، محافظون وجامدون، بل ورجعيون.. ومنهم من هم في طليعة المنادين بالتجديد الديني، وضرورة فك إسار العقل من قيود الخرافة والبدع والتقليد!.. كما أن منهم من يرى «سلفه الصالح»، الذي يترسم خطاه ويحتذي نهجه الفكري، في «علماء» عصور الانحطاط والركاكة المظلمة التي مرت بأممتنا تحت حكم المماليك والعثمانيين.. ومنهم، أيضاً، من يرى «سلفه الصالح» في أعلام عصر الخلق والإبداع والازدهار الذي عرفته أممتنا، وبلورت فيه حضارتها «القومية - العقلانية -

الاحتيرة»، قبل انحطاط عصر الماليك!.. وأيضاً، فمن «السلفيين» من يتنكر للعقل، كقوة إنسانية، عندما ينكر عليها القدرة على البرهنة والحكم والتمييز بين ما هو حسن ونافع وما هو قبيح وضار، ويحصر القدرة على ذلك في النصوص والمأثورات وحدها.. على حين أن من «السلفيين» من يعلي مقام العقل ويعزز من سلطانه، حتى يعتبره أجل القوى التي ميز الله بها الإنسان وأعظمها، ومن ثم يمنحه الاستقلال في مجال «عالم الشهادة» وفي نطاق الحياة الدنيوية وما بها من ظواهر وعلوم ومعضلات، على حين يجعل السلطان للنصوص والمأثورات في نطاق «عالم الغيب» الذي لم يدرك العقل كنهه، وإن كان هو الأداة في فهم ما جاءنا حوله من نصوص ومأثورات!

إذن.. فنحن بإزاء مصطلح يحيط بمضمونه الغموض وعدم التحديد..

وإذا نحن ذهبنا نلتمس معنى هذا المصطلح في كتاب العرب الأول - القرآن الكريم - فإننا نجد أن «السلف» يعني: «الماضي» وما سبق الحياة الحاضرة التي يحياها الإنسان.. ﴿فمن جاء موعظة من ربه فانتهر فله ما سلف﴾^(١) ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف﴾^(٢) ﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف﴾^(٣) ﴿عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه﴾^(٤) ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾^(٥) ﴿هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت﴾^(٦) ﴿كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) النساء: ٢٢.

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) المائدة: ٩٥.

(٥) الأنفال: ٣٨.

(٦) يونس: ٣٠.

الأيام الخالية ﴿١﴾ ﴿٢﴾ فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين ﴿٣﴾ . . . «السلف» هنا هو «الماضي» وما سبق وتقدم على الحياة الحاضرة للإنسان . . .

ونفس هذا المعنى يدل عليه هذا المصطلح في الحديث النبوي الشريف . . ففي مسند أحمد بن حنبل، عن ابن عباس، رضي الله عنهما، أنه «لما ماتت زينب، ابنة رسول الله ﷺ، قال رسول الله: الحقي بسلفنا الصالح الخير عثمان بن مظعون . . . وفيه، أيضاً، عن فاطمة الزهراء، رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ، قد قال لها في مرض موته: « . . . ولا أراه إلا قد حضر أجلي، وإنك أول أهل بيتي حقاً بي، ونعم السلف أنا لك . . . » . . . كما نجد «السلف» مستخدماً في الحديث النبوي بالمعنى الشائع في دوائر المال والتجارة، أي إقراض الأموال، فالسائب بن أبي السائب يروي «أنه كان يشارك رسول الله ﷺ، قبل الإسلام، في التجارة، فلما كان يوم الفتح جاءه، فقال النبي: مرحباً بأخي وشريكي، كان لا يداري ولا يماري، يا سائب، قد كنت تعمل أعمالاً في الجاهلية لا تقبل منك، وهي اليوم تقبل منك . وكان ذا سلف وصلة» ﴿٣﴾ . . أي كان يقرض المال ويصل الأرحام! . .

وفي معاجم العربية لا يختلف مضمون هذا المصطلح عن ذلك الذي وجدناه له في القرآن والحديث . . . ففي [لسان العرب] لابن منظور: «السالف: المتقدم . . .» وفي [المعجم الوسيط]: «السلف: كل من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك في السن أو الفضل، وكل عمل صالح قدمته . . . والسلفي: من يرجع في الأحكام الشرعية إلى الكتاب والسنة ويهدر ما سواها» .

(١) الحاقة: ٢٤ .

(٢) الزخرف: ٥٦ [والإشارة هنا إلى فرعون وقومه] .

(٣) رواه أحمد بن حنبل في مسنده .

ونحو ذلك أيضاً نجد مضمون المصطلح في [كشاف اصطلاحات الفنون] للتهانوي: «فكل من تقدمك من آبائك وقرابتك فهو سلف لك. . . والسلف - في الشرع - اسم لكل من يُقْلَد - [بالبناء للمجهول] - مذهبه في الدين ويُتَّبَع - [بالبناء للمجهول] - أثره. . . وقد يطلق السلف شاملاً للمجتهدين كلهم. . .».

فإذا علمنا أن «الكتاب والسنة» وكذلك «المذاهب الشرعية» و«المجتهدين كلهم». . . جميعهم «ماضي» ومتقدم على عصر تدوين هذه «المعاجم والكشافات»، وهو العصر الذي كان الاجتهاد بالنسبة له قد أصبح «سلفاً مضى» وأغلق بابه! . . . إذا علمنا ذلك أدركنا أن القرآن والحديث ومعاجم اللغة وكشافات التعريفات والمصطلحات في تراثنا وحضارتنا، قد أجمعت على أن «السلف» هو الماضي والمتقدم. . . وعلى أن «السلفيين» هم الذين يحتدون حذو هذا الماضي والمتقدم والسالف. . .

لكن هذا التحديد الجلي لا يستطيع، وحده، أن يرفع الغموض عن مضمون مصطلح «السلفية»، لأن «الماضي» المحتذى، سيظل غير محدد، لأنه متعدد هو الآخر. . . فهل هو الكتاب والسنة؟ أم أن فيه المأثورات المروية عن الصحابة؟ . . . وهل هو تلك النصوص وحدها؟ أم أن فيه مذاهب التابعين وتابعي التابعين؟؟ . . . وحتى إذا كان هذا «السلف» هو النصوص، قرآناً وسنة، فإن تفسيرها ورؤيتها قد تعددت بتعدد المناهج في المدارس الفكرية والفرق والتيارات. . . وكذلك كان الحال مع مأثورات الصحابة، تعددت، بل وتناقضت، فيها الروايات فضلاً عن التفسيرات والتخریجات. . . ناهيك عن التعدد والاختلاف إذا نحن أدخلنا مذاهب المتقدمين في إطار «الماضي والسلف» الذي يدخل مستلهميه تحت مصطلح «السلفية والسلفيين»! . . .

إذن. . . فالضرورة والأهمية لإلقاء الضوء على هذا المصطلح في تراثنا

الفكري والحضاري لن تغني عن ضرورة مواصلة البحث لكشف الإبهام الذي يحيط بمضمون «السلفية» في واقعنا الفكري الراهن، لأن هذا الإبهام حقيقة موضوعية، مصدرها تعدد الرؤية «للموارث السالفة» التي يستلهمها ويحتذيها «السلفيون»..

ولعل في تتبع الحركة السلفية، نشأة ومساراً، عبر حضارتنا العربية الإسلامية، وإن في الخطوط العريضة والبارزة لهذه النشأة وذلك المسار، لعل في ذلك السبيل الأمثل لتحديد معالم هذه الحركة، ومن ثم تياراتها، وخاصة في عصر نهضتنا الحديثة، الأمر الذي يجلو لنا حقيقتها، ويضع يدنا ويوقف فكرنا على ما هو متقدم من قضاياها ومقولاتها، وما هو محافظ وجامد، بل ورجعي من فكر السلفيين!..

السلفية: ظاهرة «عباسية»:

عندما اقترب القرن الهجري الأول من نهايته، كانت الفتوحات العربية قد بلغت مداها، وامتدت أطراف الامبراطورية العربية التي صنعتها هذه الفتوحات.. فلقد فتح العرب في ثمانين عاماً أوسع مما فتح الرومان في ثمانية قرون؟!..

وهذه الفتوحات الكبرى قد نقلت العرب المسلمين إلى طور جديد.. فقبلها كانوا أقرب إلى البساطة في مجتمع عربي ساذج وبسيط، تعينهم موارثهم الحضارية المحدودة، وبيتهم البدوية التي تشبه الصفحة الواضحة المبسوطة، على أن يفهموا الإسلام من نصوص قرآنه الكريم وسنة نبيه، عليه الصلاة والسلام، وذلك دونما كثير تأويل أو قياس.. ولقد حافظت بساطة الحياة في شبه الجزيرة العربية، وخلوها من التركيب والتعقيد على سيادة هذا النهج الذي عرفه العرب والتزموه في فهم الإسلام، «النهج النصوصي»، الذي يقدم «الكتاب» على «الحكمة»، و«المأثور» على «الرأي والقياس»، حتى أن الصحابة الذين كانت لهم دربة وذخيرة في «الحكمة

والتفلسف» قد طووا صدورهم على «حكمتهم وفلسفتهم» في أغلب الأحيان، لزهة المناخ فيها، ولقلة الدواعي التي تدعو إلى انتشار هذا النهج في ذلك الزمان وذلك المكان^(١).

لكن الفتوحات الكبرى قد وضعت العرب المسلمين في قمة السلطة بالامبراطورية التي ضمت أكثر بقاع الأرض يومئذ حفظاً من الموارث الحضارية والأبنية الفكرية البالغة حداً كبيراً من التطور والتركيب والتعقيد.. ففارس بما تملك من ميراث حضاري، والهند بما لديها من حكمة، ومصر والشام بما فيها من تراث غني - محلي أو يوناني وروماني - كل ذلك قد غدا في وعاء الدولة التي يحكمها العرب المسلمون.. وبدلاً من المجتمع البدوي البسيط أصبحوا مسؤولين عن قضايا مجتمع تنوعت قضاياها ومشاكله وتركبت الأبنية الفكرية لمؤسساته ومفكره.. وكان طبيعياً، وضرورياً، أن يواجه العرب المسلمون الفاتحون هذا الواقع الجديد، وكان طبيعياً، وضرورياً، كذلك أن يتعلموا، وأن يعوا هذه الظاهرة الجديدة، ليحذقوها، كي يرتفعوا إلى مستوى القادة في هذا الواقع الجديد..

وهذا الذي حدث للعرب المسلمين القادمين من شبه الجزيرة العربية، حدث للإسلام!..

فدين القرآن العربي المبين، الذي أقنعت نصوصه البسيطة الواضحة عرب مجتمع شبه الجزيرة البسيط والواضح، قد أصبح محتاجاً إلى وسائل جديدة وبراهين معقدة وأدلة مركبة، كي يقنع أقواماً ألفوا وسائل أخرى في الجدل والمناظرة والبرهنة والحجاج.. وزاد هذه الحاجة الجديدة ضرورة وإلحاحاً أن الشرائع والعقائد والمذاهب غير الإسلامية، التي كان يدين ويتمذهب بها أبناء البلاد المفتوحة، قد استفادت من رفض الإسلام وأهله

(١) أنظر دراستنا عن أبي زر الغفاري، بكتابتنا [مسلمون ثوار] ص ١٨. طبعة بيروت، الثانية سنة ١٩٧٤م.

طريق الإكراه في الدين، فشنت على الإسلام حرباً فكرية ضروساً، مستخدمة فيها الأسلحة التي لم تعرفها شبه الجزيرة ولم يحذقها، من قبل، العرب المسلمون..

وعندما وجد العرب المسلمون أنهم يداقعون عن إسلامهم بمنطق بسيط في مواجهة مؤسسات فكرية لاهوتية قد تسلحت في صراعها ضده بمنطق أرسطو، وأنهم يبشرون بإسلامهم، مستخدمين النصوص، بين أقوام قد امتلكوا حكمة الهند وفلسفة اليونان.. رأوا أن الاحتكام إلى النصوص لا يجدي مع الدين لا يؤمنون بحجية وقدسية هذه النصوص، وأن الجدل بالمأثورات لا يقنع الذين يرفضون هذه المأثورات.. ورأوا، كذلك، أن هذا الواقع الفكري الجديد يتطلب أدوات صراع جديدة لذلك التزال الفكري الجديد، وأن هذه الأدوات لا بد أن تكون إنسانية الطابع عالمية النمط، أي عقلانية، تصلح لكل ألوان الجدل والبرهنة، بصرف النظر عن لون الحضارة، أو النمط الفكري، أو اختلاف الأمة، أو تغير الزمان والتنوع في المكان.

وأمام هذه الضرورات الجديدة، أفرزت الجماعة العربية الإسلامية طليعة فلاسفتها الإلهيين - «المتكلمين» من علمائها - أولئك الذين امتدت بصيرتهم إلى ما وراء النصوص، مستخدمين العقل والقياس والتأويل، ناظرين في الموارث الفكرية - وخاصة الفلسفية - لأبناء البلاد المفتوحة، ومحصلين لمقولاتها، ثم مستخدمين لأسلحتها الفكرية وأدواتها في الجدل والمناظرات للدفاع عن عقائد الإسلام، وللتبشير بهذه العقائد في البيئات التي ما كان للنصوص والنصوصيين أن يحرزوا فيها نصراً لهذا الدين الجديد..

وهذه الطليعة من «المتكلمين»، فلاسفة الإسلام الإلهيين، هم مدرسة المعتزلة، أهل العدل والتوحيد - [أنظر: المعتزلة]-

لكن طبيعة هذا اللون الفلسفي من ألوان التفكير، وطبيعة البراهين

التي يستخدمها هؤلاء «المتكلمون»، قد جعلت هذا الفكر فكر «صفوة»، لا فكر «عامة» و«جمهور»، ذلك أن «العامة والجمهور» قد وقفت بها مداركها عند «النصوص»، بل وعند «ظواهر النصوص» في أغلب الأحيان. . بل لقد ارتابت «العامة» في جدوى هذا المسلك الذي سلكه «المتكلمون»، بل وفي عقائد هؤلاء «المتكلمين»! . . . وزاد من هذه الريبة أن غلو اللاهوتيين من غير المسلمين في رفض النصوص، قد جعل نفراً من «المتكلمين» يهملون بعض النصوص الإسلامية أو يغضون من شأن بعض المأثورات، أو يؤولونها تأويلاً لا يبرأ من العسر والاعتساف. . . حتى جاء الوقت الذي خيل فيه إلى «العامة والجمهور» أن «إسلام عرب شبه الجزيرة» الأول، «إسلام النصوص الواضحة البسيطة الغنية عن التأويل»، والذي عرفه الناس زمن البعثة والصحابة والتابعين، قد أصبح «غريباً» في هذا الواقع الفكري الجديد! . . . وعند هذا الطور من أطوار الحركة الفكرية في الامبراطورية العربية الإسلامية برزت لهذا «الجمهور» ولهذا الفكر «الجمهوري» قياداته، فأذاعوا بين الناس حديث الرسول ﷺ: «بدأ الإسلام غريباً، وسيعود، كما بدأ غريباً، فطوبى للغريباء»^(١). . . واذن هؤلاء القادة في الجمهور: أنه لا يد من العودة إلى إسلام السلف، الإسلام الذي مضى وسلف، الإسلام الذي أصبح «غريباً» في مناخ فكري تفلسف وقدم العقل وبراهينه على النصوص والمأثورات، وأعمل الرأي والقياس والتأويل في هذه النصوص وتلك المأثورات. . . وكان رأس هؤلاء الأعلام، أعلام الحركة السلفية، وإمامها الأول والأبرز الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل [١٦٤ - ٢٤١ هـ - ٧٨٠ - ٨٥٥ م] الذي كان، كما كان خصومه، «ظاهرة عباسية»، بمعنى أن تبلور هذا الواقع الجديد وتلك التيارات الفكرية الجديدة إنما حدث في ظل حكم دولة بني العباس! . . .

(١) رواه مسلم والترمذي وابن ماجه والدارمي وابن حنبل .

المعالم الأولى والرئيسة للسلفية :

كان ابن حنبل أشبه ما يكون بـ «قراء عصر الصحابة»، قبل أن يعرف عالم الإسلام «الفقهاء» و«المتكلمين»، فضلاً عن «الفلاسفة والحكماء»، وكان شبيهه بـ «قراء» عصر الصحابة شاملاً «السلوك» مع «الفكر»، فهو - كما يصفه ابن قيم الجوزية [٦٩١ - ٧٥١ هـ - ١٢٩٢ - ١٣٥٠ م] - : «عن الدنيا ما كان أصبره، وبالماضين ما كان أشبهه، أته البدع فنفاها، والدنيا فأبأها...» (١).

ونحن إذا شئنا تكثيفاً لمقولات الحركة السلفية، كما صاغها إمامها الأول أحمد بن حنبل، في مواجهة ما رآه بدعاً ومحدثات جعلت الإسلام غريباً، وجدنا هذه المقولات والعقائد:

- الإيمان: قول وعمل... وهو يزيد وينقص؛ تبعاً لنقاء العقيدة أو شوبها، وتبعاً لزيادة العمل ونقصانه..
- والقرآن: كلام الله، وفقط... فليس بمخلوق - كما تقول المعتزلة - وليس شريكاً لله في قدمه، كما يلزم المعتزلة نفاة خلق القرآن..
- وصفات الله: التي وصف بها نفسه وأثبتها لذاته، نصفه بها ونثبتها لذاته، على النحو الذي وردت عليه في النصوص والمأثورات، لا نلجأ في بحثها إلى رأي أو تأويل..
- وعالم الغيب: لا ينبغي أن نخوض في بحث شيء منه، بل يجب أن نفوض حقيقة علمه إلى الله سبحانه..
- ورؤية أهل الجنة لله: عقيدة حق يجب أن يؤمن بها المؤمن، دونما تأويل أو تمثيل، كما وردت بها ظواهر النصوص..

(١) [أعلام الموقعين] ج ١ ص ١٣٧. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.

- من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله ● وأقر بجميع ما جاءت به الأنبياء والرسول ● وعقد قلبه على ما ظهر

من لسانه، ولم يشك في إيمانه • ولم يكفر أحداً من أهل التسويد
بذنب • وأرجأ ما غاب عنه من الأمور إلى الله، وفوض أمره إلى الله • ولم
يقطع، بالذنوب، العصمة من عند الله • وعلم أن كل شيء بقضاء الله
وقدره، الخير والشر جميعاً • ورجا لمحسن أمة محمد، وتخوف على مسيئهم،
ولم ينزل أحداً من أمة محمد الجنة بالإحسان، ولا النار بذنب اكتسبه، حتى
يكون الله الذي ينزل خلقه حيث يشاء • وعرف حقل السلف الذين
اختارهم الله بصحبة نبيه ﷺ، وقدم أبا بكر وعمر وعثمان، وعرف حق
علي بن أبي طالب، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص،
وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل . . . وترحم على جميع أصحاب محمد،
صغيرهم وكبيرهم، وحدث بفضائلهم، وأمسك عما شجر بينهم • وصلاة
العبد والخوف والجمعة والجماعات مع كل أمير، ير أوفاجر • والمسح على
الخفين في السفر والحضر، والتقصير في السفر • والقرآن كلام الله وتنزيله،
وليس بمخلوق • والإيمان قول وعمل، يزيد وينقص • والجهاد ماض منذ
بعث الله محمداً إلى آخر عصابة، يقاتلون الرجال، لا يضرهم جور
جائر • والشراء والبيع حلال إلى يوم القيامة، على حكم الكتاب والسنة
• والتكبير على الجنائز أربعاً • والدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، ولا تخرج
عليهم بسيفك، ولا تقاتل في فتنة، وتلزم بيتك • والإيمان بعذاب
القبر • والإيمان بمنكر ونكير • والإيمان بالحوض والشفاعة • والإيمان بأن
أهل الجنة يرون ربهم تبارك وتعالى • وأن الموحدين يخرجون من النار، بعدما
امتحنوا، كما جاءت في الأحاديث في هذه الأشياء عن النبي ﷺ، ولا
تضرب لها الأمثال . . . (١).

على هذا النحو صاغ ابن حنبل عقائد الحركة السلفية، ودعا إلى

(١) [عقائد السلف] ص ١١، ١٢ للأئمة أحمد بن حنبل، والبخاري، وابن قتيبة، وعثمان
الدارمي. جمعها ونشرها: د. علي سامي النشار، د. عمار الطالبي. طبعة الاسكندرية سنة
١٩٧١ م.

إسلام العرب الأولين، إسلام المجتمع العربي البسيط، إسلام النصوص والمأثورات، وبهذه العقائد، ومن خلفه الجمهور صارع المتكلمين، والكلام والفلسفة والرأي والقياس والتأويل، وصمد للمحنة الشهيرة عندما امتحن إبان تدخل الدولة في عقائد العلماء حتى يقرأوا بخلق القرآن . . الأمر الذي رفع من قدره، لا عند أنصاره فحسب، بل وفي نظر الخصوم وعند جميع المؤرخين للفكر على اختلاف المدارس والمنطلقات . .

السلفية تنتعش:

كانت الحضارة العربية الإسلامية التي تبلورت من فكر الإسلام، كما صاغه المتكلمون العقلانيون، بعد مزجه بالمواريث الحضارية الملائمة لشعوب البلاد التي فتحت، والتي أخذت تتعرب، كانت هذه الحضارة مرتكزة على قسمتين رئيسيتين:

- العروبة: بالمعنى الحضاري، لا العرقي . . على النحو الذي بلغته في الصراع ضد قطبي التطرف: الشعبي الرافض لكل ما هو عربي . . والعصية التي أحيتها الدولة الأموية، والتي تغض من شأن كل ما ليس بعربي عرقياً . .
- والعقلانية: التي تحول بها الإسلام من موقع الدفاع أمام المؤسسات الفكرية اللاهوتية غير الإسلامية والتيارات الفكرية المعادية لعقائده . . تحول بها من موقع الدفاع إلى موقع الهجوم الذي هيا له الانتشار دون إكراه . .

لكن هذه الحضارة، بما صاحبها من ازدهار مادي ورفاهة في العيش، قد ابتعدت بالعرب عن خشونة الجند التي عرفوا بها في عصر الفتوحات، فلم يعودوا القوة العسكرية التي تعتمد عليها الدولة في الفتح أو الحفاظ على أكبر امبراطورية عرفها ذلك التاريخ . . . وكانت للموالي، ذوي الانحياز

الشعوبي، أحلام في السيطرة على الدولة، بل وتدميرها، صرفت الدولة كذلك عن أن تتخذ منهم الجند الذي يتكون منه جيشها الكبير. . ومن هنا كان سعي الخليفة العباسي المعتصم [٢١٨- ٢٢٧ هـ - ٨٣٣ - ٨٤٢ م] إلى تكوين جيشه من الترك المماليك! . .

ولقد ظن المعتصم أنه باتخاذ الجند الغريب، حضارياً وقومياً، عن المجتمع، سيحصل على أداة القمع الأسهل قياداً وانقياداً، والتي لا أمل لها في السلطة، ولا مصلحة لها في الصراعات الناشئة من حولها، وأنه بذلك سيقم القوة الضاربة التي يحافظ بها على التوازن بين العرب والموالي وغيرهما من العناصر والأجناس المتصارعة والمتنافسة. . ولكن تضخم هذه القوة العسكرية الجديدة سرعان ما جعلها مركز ثقل وقوة جذب ومركز توجيه. . فمدينة «سامراء» التي بنيت لها معسكراً تابعاً للعاصمة بغداد تحولت من سنة ٢٢١ هـ - ٨٣٦ م إلى عاصمة للدولة، انتقلت إليها الخلافة، وأصبحت بغداد تابعة لها. . وهؤلاء الجند الذين أرادهم المعتصم قوة بيد الخلافة، سرعان ما أصبحت الخلافة لعبة بيدهم، يولون من أطاع ويعزلون من عصى، بل ويسجنون ويقتلون من يتمرد على أوامر المماليك الأتراك؟! . .

وبسبب من أن هذه المؤسسة الجديدة والكبيرة هي: جند وجيش. . كانت بعيدة عن الاهتمامات الحضارية. . وبسبب من غربتها عن العروبة، وتخلّف قادتها، بداهة، عن نمط التفكير العقلي والفلسفي كانت أميل إلى «العامية»، وأمعن في عدائها للفكر الفلسفي والتيار العقلاني. . وهكذا انفتح الطريق، بسيطرة الترك المماليك، لذلك الانقلاب الفكري الذي حدث في الدولة العباسية عندما تولى الخلافة الخليفة المتوكل [٢٣٢ - ٢٤٧ هـ - ٨٤٧ - ٨٦١ م] فاستبدل السلفية بالمعتزلة، وحلت النصوص محل العقلانية والرأي والتأويل، وخرج المحدثون من محابسهم، وحل محلهم فيها علماء الكلام؟! . . وعندما أراد المتوكل ملء الفراغ الذي

حدث بإقصاء المعتزلة عن جهاز الدولة استشار الإمام أحمد بن حنبل، فكتب له قائمة بالقضاة والمستشارين، وقدم قليل العلم من السلفية على علماء الكلام؛ لأن الأول سني ذو دين، أما الثاني فإنه - مع علمه - يضر الناس في الدين؟!... وهكذا انتعشت الحركة السلفية، وساد نهجها النصوص في البحث والتفكير، فشهدت تلك الحقبة الزمنية الذبوع والانتشار لأعمال «أصحاب الحديث»، الذين هم أعلام الحركة السلفية، سواء منهم أولئك الذين تقدموا أحمد بن حنبل أو عاصروه أو أتوا من بعده... وذلك من مثل:

- أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي [١٨١هـ - ٢٩٧م].
- أبو سعيد يحيى بن فروخ التميمي القطان البصري [١٩٨هـ - ٨١٣م].
- ابن أبي شيبعة أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العسبي [٢٢٥هـ - ٨٤٠م].
- يحيى بن أبي يحيى بكسير بن عبد الرحمن بن يحيى الحنظلي [٢٢٦هـ - ٨٤١م].
- أبو عبد الله نعيم بن حماد المروزي [٢٢٨هـ - ٨٤٣م].
- عبد الله بن محمد بن عبد الله الجعفي [٢٢٩هـ - ٨٤٤م].
- ابن راهويه أبو محمد إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم [٢٣٨هـ - ٨٥٢م].
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل [٢٥٦هـ - ٨٧٠م].
- أبو بكر أحمد بن محمد بن هانيء الأثرم البغدادي [٢٧٣هـ - ٨٨٦م].
- أبو علي حنبل بن إسحاق بن حنبل بن هلال [٢٧٣هـ - ٨٨٦م].
- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني [٢٧٥هـ - ٨٨٨م].
- عبد الله بن مسلم بن قتيبة [٢١٣ - ٢٧٦هـ - ٨٨٩م].
- أبو بكر أحمد بن عمرو بن النبل الشيباني البصري [٢٧٧هـ - ٨٩٠م].
- الدارمي، عثمان بن سعيد [٢٨٠هـ - ٨٩٣م].

- أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل [٢٩٠هـ - ٢٤١م].
 - أبو بكر أحمد بن علي بن سعيد المروزي [٢٩٢هـ - ٢٩٥م].
 - أبو عبد الله محمد بن يحيى بن منده العبدي [٣٠١هـ - ٢٩١م].
 - أبو العباس بن سريج [٣٠٦هـ - ٢٩٨م].
 - أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال [٣١١هـ - ٢٢٣م].
 - أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة [٣١١هـ - ٢٢٣م].
 - أبو أحمد محمد بن أحمد بن إبراهيم الأصبهاني العسال [٣٤٩هـ - ٢٦٠م].
 - أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني [٣٦٠هـ - ٢٧١م].
 - أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان [٣٦٩هـ - ٢٧٩م].
 - عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري [٣٨٧هـ - ٢٩٧م].
 - أبو القاسم هبة الله بن الحسن الرازي اللالكائي [٤١٨هـ - ١٠٢٧م].
 - أبو عمرو أحمد بن محمد بن عبد الله الطلمنكي الأندلسي [٤٢٩هـ - ١٠٣٨م].
 - أبو ذر عبد بن أحمد بن محمد بن عبد الله الأنصاري الهروي [٤٣٤هـ - ١٠٤٣م].
 - أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي [٤٥٨هـ - ١٠٦٦م].
 - ابن عبد البر أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي [٤٦٣هـ - ١٠٧١م].
- فلما كانت الدولة المملوكية، وطال الأمد على سيطرة الجند الغرباء حضارياً وقومياً على مقدرات الأمة، فشت البدع والمظالم، وغالبت عقائد السلفية حتى غلبتها، فكان أن عرفت الحركة السلفية صحتها التي تمثلت في عدد من أئمتها كان من أبرزهم:
- أبو الوفاء ابن عقيل [٤٣١ - ٥١٣هـ - ١٠٤٠ - ١١١٩م].
 - شيخ الإسلام ابن تيمية [٦٦١ - ٧٢٨هـ - ١٢٦٣ - ١٣٢٨م].

● وابن قيم الجوزية [٦٩١ - ٧٥١هـ - ١٢٩٢ - ١٣٥٠م].

ولقد واصلت الحركة السلفية، في صحتها هذه، السير على منوال العقائد التي صاغها ابن حنبل ومعاصروه، ونهجت النهج، النصوصي الذي يبلوروه، مع إضافات عديدة طرحتها مواجعتهم لما استجد من بدع وخرافات، ومع مرونة ملحوظة في الموقف من القياس والتأويل، فرضتها التعقيدات التي طرأت على المجتمعات التي عاشوا فيها والأبنية الفكرية التي تصارعت في هذه المجتمعات..

لكن هذه الصحوة السلفية لم تنجح فيما نجح فيه أحمد بن حنبل.. فلم تصبح مذهباً للدولة، وإنما ظلت حركة معارضة يلقي أعلامها السجن والعنت والاضطهاد..

فلما ورثت الدولة العثمانية دولة المماليك، وواصلت - على الجبهة الفكرية - جهودهم وما شاع في ظل سلطانهم من بدع وخرافات، الأمر الذي فتح في جدار الشرق الإسلامي العديد من الشغرات التي بدأ الغرب الاستعماري يسعى كي يتسلل من خلالها... لما حدث ذلك، وأصبح الإسلام غريباً، مرة أخرى، كما كان في البدء، اتخذت حركة اليقظة والتجديد في عصر أمتنا الحديث سبيل الحركة السلفية تدفع بعقائدها البدع والخرافات عن فكر الإسلام، ساعية إلى إعادة قيادة الإسلام إلى العرب، بعد أن تأكد عجز الأتراك العثمانيين عن القيادة أمام الخطر الاستعماري الزاحف على بلاد الإسلام... وهكذا عرفت الأمة أعلام الحركة السلفية الحديثة:

- محمد بن عبد الوهاب [١١١٥ - ١٢٠٦هـ - ١٧٠٠ - ١٧٩٢م].
- ومحمد بن علي السنوسي [١٢٠٢ - ١٢٧٦هـ - ١٧٨٧ - ١٨٥٩م].
- ومحمد أحمد المهدي [١٢٦٠ - ١٣٠٢هـ - ١٨٤٤ - ١٨٨٥م].
- وجمال الدين الأفغاني [١٢٥٤ - ١٣١٤هـ - ١٨٣٨ - ١٨٩٧م].

- والإمام محمد عبده [١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ - ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م].
- وعبد الرحمن الكواكبي [١٢٧٠ - ١٣٢٠ هـ - ١٨٥٤ - ١٩٠٢ م].
- والشيخ محمد رشيد رضا [١٢٨٢ - ١٣٥٤ هـ - ١٨٦٥ - ١٩٣٥ م].
- وجهال الدين القاسمي [١٢٨٣ - ١٣٣٢ هـ - ١٨٦٦ - ١٩١٤ م].
- وعبد الحميد بن باديس [١٣٠٧ - ١٣٥٩ هـ - ١٨٨٩ - ١٩٤٠ م].

وإذا كانت تلك هي مسيرة الحركة السلفية، وهؤلاء هم أبرز أعلامها، منذ أن تبلورت في العصر العباسي حتى عصرنا الحديث، فالأمر المؤكد أن هذه الحركة قد تميزت باتساق المنهج ووحدة الأصول الاعتقادية والفكرية في عصرها الأول، الذي تبلورت فيه، وفي عصرها الوسيط، الذي قادها فيه ابن تيمية وابن القيم، وإن يكن هؤلاء الأعلام قد اختلفوا في عدد من مسائل الفروع، وبمعنى أدق فهم قد اتفقوا في «الإلهيات»، واختلف بعضهم عن البعض الآخر في «الفقهيات».. وهم لم يجدوا في ذلك بأساً يخرجهم عن إطار الحركة الفكرية الواحدة، وكما يقول ابن القيم «فإن أهل الإيمان قد يتنازعون في بعض الأحكام، ولا يخرجون بذلك عن الإيمان.. وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام، وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيماناً، ولكن، بحمد الله، لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة، كلمة واحدة، من أولهم إلى آخرهم، ولم يسوموها تأويلًا... ولا ضربوا لها أمثالا...»^(١).

وهذا الاتفاق في الأصول الفكرية، وفي «المنهج النصوصي» قد اتسع لإضافات أفاض فيها أعلام سلفية العصر الوسيط استجابة لمشكلات العصر الذي عاشوا فيه.. فما طرأ على عقيدة التوحيد من بدع وخرافات وإضافات طمست نقاءها الذي تميز به الإسلام، وشابته بشوائب الشرك، خفياً كان أو

(١) أعلام الموقعين. ج ١ ص ٤٩.

جلياً، جعل ابن تيمية يولي هذه القضية اهتماماً كبيراً، حتى لقد رأى أن
 «جامع الدين أمران: رفض الشرك، ورفض البدع التي طرأت على الدين...»
 ويعبارته «فإن جامع الدين أصلان: أن لا نعبد إلا الله، ولا نعبد إلا بما
 شرع، لا نعبد بالبدع...»^(١).

وكذلك صنعت سلفية العصر الوسيط عندما واجهت مقولات
 متفلسفة الصوفية، من أصحاب وحدة الوجود، وهي قضية لم يكن فكرها
 قد طرح بالساحة الإسلامية بعد يوم أن تبلورت الحركة السلفية في عهد
 الطلائع والرواد. ^(٢)

وإذا كان هذا هو حال سلفية العصر الوسيط مع سلفية العصر
 الأول: اتفاق في الأصول - [الإلهيات]، واتحاد في «المنهج النصوصي» - مع
 مرونة نسبية في استخدام القياس - مع اختلافات في الفروع -
 [الفقهيات]... فإن هذا الحال قد اختلف مع سلفية العصر الحديث، التي
 تميزت في إطارها مدارس وتيارات، حافظ بعضها على «المنهج النصوصي»
 لسلفية القدماء، على حين رفع بعضها سلطان العقل وبرايمته على سلطان
 ظواهر النصوص، ولم يعد إسلامها هو إسلام المجتمعات البدوية، بل
 الإسلام الذي أرادت به بعث خير ما في الحضارة العربية الإسلامية
 العقلانية من قسّمات، كما أرادت أن تقاوم به وبحضارته وعقلانيته ذلك
 الزحف الحضاري الذي أرادت به أوروبا الاستعمارية سحق الشخصية
 العربية المسلمة قوماً وحضارياً..

(١) ابن تيمية [العبودية] رسالة منشورة ضمن [مجموعة التوحيد] ص ٦٤٥. طبعة دار الفكر -
 بيروت - مصورة عن طبعة المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

(٢) أنظر المصدر السابق - [رسالة العبودية] ص ٥٦٠، ٥٦١ - ورسالة [الواسطة بين الحق
 والخلق] ص ١٤٨.

المنهج النصوصي :

يقول ابن القيم عن الإمام أحمد بن حنبل : إنه «إمام أهل السنة على الإطلاق... وإن أئمة الحديث والسنة، بعده، هم أتباعه إلى يوم القيامة...»^(١). ولقد صاغ ابن حنبل منهج السلفية النصوصي، الذي يأخذ الإسلام، أصولاً وفروعاً، من النصوص والمأثورات، وذلك في مواجهة منهج متكلمي المعتزلة الذين كان للعقل والتأويل شأن عظيم في المنهج الذي أخذوا بواسطته الإسلام... ولقد بلغ من أتباع ابن حنبل للنصوص والمأثورات، ولها وحدها، إلى الحد الذي جعله لا يرجح، بالرأي أو العقل أو القياس، ماثورة على أخرى عندما تتعدد وتتضارب وتتعارض المأثورات في الأمر الواحد والقضية الواحدة، فكان يفتي بالحكمين المختلفين لأن لديه ماثورتين مختلفتين في الموضوع!... وبعبارة ابن القيم: «فلإن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عن ابن حنبل في المسألة روايتان!...»^(٢).

أما أركان هذا المنهج النصوصي وأصوله، كما صاغها إمام السلفية، فهي خمسة، يذكرها ابن القيم بهذا الترتيب:

«الأصل الأول: النصوص: فإذا وجد النص أفتى به، ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه، كائناً من كان... ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملاً ولا رأياً ولا قياساً ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف...»

الأصل الثاني: ما أفتى به الصحابة: فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى، لا يعرف له مخالف منهم فيها، لم يعدّها إلى غيرها... ولم يقدم عليها عملاً ولا

(١) أعلام الموقعين - ج ١ ص ٢٨.

(٢) المصدر السابق - ج ١ ص ٢٩.

رأياً ولا قياساً . . .

الأصل الثالث: إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها، ولم يجزم بقول . . .

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه: وهو الذي رجّحه [الحديث الضعيف]^(١) - على القياس . . .

الأصل الخامس: القياس للضرورة: فإذا لم يكن عنده في المسألة نص، ولا قول الصحابة، أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف، عدل إلى القياس، فاستعمله للضرورة . . .»

هذه هي الأصول الخمسة لمنهج ابن حنبل، وهي تدور وتعتمد أولاً وقبل كل شيء آخر، بل وأخيراً على النصوص والمأثورات، وتقف عند هذه النصوص والمأثورات، وتنكر استخدام الرأي أو القياس، فضلاً عن العقلانية والتأويل، حتى في ترجيح نص على آخر من هذه النصوص . . . لقد كان ابن حنبل يسمي «النص»: «الإمام» . . . وكما يقول ابن القيم، معقياً على أصول منهجه: فإنه «كان شديد الكراهة والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف، ولقد قال لبعض أصحابه: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام . . .»^(٢) ويروي عنه ابنه عبدالله فيقول: «سمعت أبي يقول: الحديث الضعيف أحب إليّ من الرأي» . . . وعندما سأله ابنه عبدالله «عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلّا: صاحب حديث، لا يعرف صحيحه من

(١) الحديث الضعيف - عند ابن حنبل - كما يقول ابن القيم - هو المقابل للصحيح، وقسم من أقسام الحديث الحسن، فهو ليس الضعيف بالمعنى الذي تعارف عليه المتأخرون من علماء الحديث.

(٢) أعلام الموقعين - ج ١ ص ٢٩ - ٣٣.

سقيمه، وأصحاب رأي... فمن يستفتي ويسأل؟ قال: يسأل أصحاب الحديث ولا يسأل أصحاب الرأي، ضعيف الحديث أقوى من الرأي!...»^(١).

وإنطلاقاً من هذا «المنهج النصوصي»، الذي لا يلتفت لغير المأثورات، رأت السلفية أن علماء أمة محمد ﷺ، منحصرون في النصوصيين، فهم قسمان: حفاظ الحديث، والفقهاء^(٢)... ورات، كذلك، أن النصوص والمأثورات قد حوت كل شيء من أمور الدين والدنيا، وأن «الرسول قد بين كل شيء»، وأنه قد توفي وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر للأمة منه علماً، وعلمهم كل شيء...»^(٣).

والنصوص التي جعلها المنهج السلفي مصدراً وحيداً قد شملت إلى جانب الكتاب والحنة أقوال صحابة رسول الله ﷺ، فهم «الذين حازوا قصباً في السباق، واستولوا على الأمد، فلا طمع لأحد من الأمة بعدهم في اللحاق... فأي خصلة خير لم يسبقوا إليها؟ وأي خطة رشد لم يستولوا عليها؟... لقد أيدوا قواعد الإسلام فلم يدعوا لأحد بعدهم مقالاً»^(٤)... وكانت أفهامهم فوق أفهام جميع الأمة، وعلمهم بمقاصد نبهم ﷺ، وقواعد دينه وشرعه أتم من علم كل من جاء بعدهم...»^(٥).

وبسبب من القداسة التي أضفاها المنهج السلفي على النصوص امتدت هذه القداسة للعصر الذي قيلت فيه تلك النصوص، وشاع في الحركة السلفية تعظيم الماضي، وزاد ذلك التعظيم كلما ازداد هذا الماضي

(١) المصدر السابق. ج ١ ص ٧٦، ٧٧.

(٢) المصدر السابق. ج ١ ص ٨، ٩.

(٣) المصدر السابق. ج ٤ ص ٣٧٥.

(٤) المصدر السابق. ج ١ ص ٥، ٦.

(٥) ابن القيم [الطرق الحكمية في السياسة الشرعية] ص ١٧٨. تحقيق: د. محمد جميل غازي. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م.

إيغالاً في القدم واقترباً من عصر صحابة الرسول، عليه الصلاة والسلام. . فكان أن قرروا «أن فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين، وهلم جرا. وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب. . . فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين. .»^(١).

هكذا. . وعلى هذا النحو أضفت الحركة السلفية القداسة على النصوص والمأثورات، ووقف منهجها النصوصي عند هذه النصوص والمأثورات. . بل لقد وقف عند ظواهرها، عندما رفض أن يعمل فيها السراي أو الاجتهاد أو التأويل أو القياس، حتى عندما كانت تتعارض وتتناقض نصوص هذه المأثورات ومضامينها! .

ولقد روى أعلام الحركة السلفية عن إمامهم أحمد بن حنبل الكثير الذي يدعم المنهج النصوصي ويزكيه، ورووا عنه، كذلك، شعراً يقول فيه:

دين النسي محمد آثار	نعم المطية للفتى الأخبار
لا تحذعن عن الحديث وأهله	فالرأي ليل والحديث نهار
ولربما جهل الفتى طرق الهدى	والشمس طالعة لها أنوار

وروا عن بعض أعلامهم أيضاً:

العلم: قال الله قال رسوله	قال الصحابة ليس خلف فيه
ما العلم نصبك للخلاف سقاة	بين النصوص وبين رأي سفيه
كلا ولا نصب الخلاف جهالة	بين الرسول وبين رأي فقيه
كلا ولا ردّ والنصوص تعمداً	حذراً من التجسيم والتشبيه
حاشا النصوص من الذي رميت به	من فرقة التعطيل والتمويه ^(٢)

(١) أعلام الموقعين. ج ٤ ص ١١٨.

(٢) المصدر السابق. ج ١ ص ٧٩.

النص . . لا الرأي :

في أمور الدين - لا الدنيا - يكاد يتفق علماء الإسلام على أنه لا مجال «للرأي» أو الاجتهاد إذا ما وجدت النصوص، لكن من عدا السلفية يشترطون في هذه النصوص، وحتى يمتنع بوجودها الرأي والاجتهاد، يشترطون فيها أن تكون «قطعية الدلالة وقطعية الثبوت»، بمعنى أن تكون دلالتها واضحة وقاطعة، لا تقبل الاحتمالات، وأن يكون ثبوتها قطعياً، من حيث الرواية، والأكثر يشترطون في النصوص الدالة على أمور اعتقادية أن تكون «متواترة»، ولا يقبلون الإلزام في هذا الباب بأحاديث الأحاد . . أما إذا لم تكن النصوص «قطعية الدلالة، قطعية الثبوت» فإنهم - غير السلفية - لا يرون وجودها مانعاً من إعمال الرأي فيها أو الاجتهاد معها . . فالاجتهاد مع النصوص، في هذه الحالات، أمر وارد، بل ومقرر عند غير السلفيين من العلماء . .

أما علماء السلفية فإنهم يرون في وجود النصوص والمأثورات مانعاً من إعمال الرأي فيها، وذلك بصرف النظر عن قطعية دلالتها وقطعية ثبوتها . . ولقد سبق ورأينا إفتاء أحمد بن حنبل بوجوب التزام الحديث الضعيف، والامتناع عن «الرأي» عند وجوده، وإفتاءه بالحكمين المختلفين في الأمر الواحد عند وجود نصين متعارضين فيه، ذلك دون إعمال «الرأي» في الموازنة بينهما والترجيح لأحدهما على الآخر . . والروايات في هذا الباب عن إمام السلفية كثيرة، فمحمد بن أحمد بن واصل المقرئ يقول: «سمعت أحمد بن حنبل - وقد سئل عن الرأي؟ - فرقع صوته، وقال: لا يثبت شيء من الرأي، عليكم بالقرآن والحديث والآثار . . .»^(١).

* أما عندما لا يوجد نص أصلاً في الأمر يعرض للإنسان، وبعد أن

(١) الطرق الحكيمة ص ٤٠٠ .

يعرض الأمر على الكتاب، ثم السنة، ثم مآثورات الصحابة وأقضيتهم فلا يجد فيها نصاً، فإن الأخذ «بالرأي» هنا يجوز، يتفق في ذلك السلفيون مع غيرهم من العلماء... لكن علماء السلفية يعودون فيقترحون بهذا «الرأي» من «النصوص والمآثورات»، وذلك عندما يقدمون موقفة «الرأي» «المروى» عن الذين شاهدوا التنزيل، أي «رأي الصحابة»، ثم «الرأي المفسر للنصوص»، ثم «الرأي الذي تواطأت عليه الأمة، وتلقاه خلفهم عن سلفهم» على غيره... ثم يعودون أيضاً فيقررون أن هذا «الرأي»، في هذه الحالات، وبهذه الشروط، لا يفيد أكثر من «الظن»!، وأنه غير ملزم للآخرين، بل ومذموم!... وبعبارة ابن القيم: فإن «الصحابة يخرجون الرأي عن العلم، ويذمون، ويحذرون منه، وينهون عن الفتيا به، ومن اضطر منهم إليه أخبر أنه ظن، وأنه ليس على ثقة منه ومن الشيطان، وأن الله ورسوله بريء منه، وأن غايته أن يسوغ الأخذ به عند الضرورة، من غير لزوم لاتباعه والعمل به...»^(١).

ذلك موقفهم من «الرأي»... جاء متسقاً مع منهجهم النصوصي، الذي ينحي العقل جانباً طالما وجدت النصوص والمآثورات.

النص... لا القياس:

وفي الموقف من «القياس» نجد السلفية يقبلون جوانب يعدها غيرهم من القياس، لكنهم هم يخرجونها من إطاره... كما نجدهم يحددون للمقبول منه شروطاً تضيق منه نطاقه إلى حد كبير... ثم هم ينظرون إليه نظرتهم إلى «الرأي» في حضرة النصوص!...

فإذا كان المراد بالقياس: «رد الشيء إلى نظيره» قبلوه، شريطة أن يكون التماثل بينهما تاماً ومن كل الوجوه... وبعبارة الإمام أحمد: فإن

«القياس: أن يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله، فأما إذا أشبهه في حال وخالفه في حال فأردت أن تقيس عليه فهذا خطأ...» كما يقبلون رد الفروع إلى أصولها، وإن لم يعدوها - على خلاف الآخرين - قولاً بالرأي^(١). . . أما إذا أريد بالقياس: «المعنى المستنبط من النص لتعديده الحكم من المنصوص عليه إلى غيره» فإنه عندهم غير مقبول. . . وهذا الذي لم يقبلوه من أنواع القياس هو الميدان الأوسع والأساس للقياس عند غير السلفيين من العلماء! . . .

وهذا الموقف الذي وقفه السلفيون من القياس هو الآخر أثر من آثار منهجهم النصوصي. . . فهم، تبعاً لهذا المنهج، قد رأوا أن النصوص والمأثورات قد أحاطت بحكم جميع الحوادث، الماضي منها والحاضر والمستقبل، ومن ثم فلا حاجة للقياس، كما أنه لا حاجة للرأي، لأن النص إذا وجد - وهو في رأيهم موجود - فلا مكان للقياس. . . ولقد عرض ابن القيم لموقف الفرق الإسلامية من إحاطة النصوص بحكم جميع الحوادث، وتحدث عن انقسام هذه الفرق، في هذه القضية، إلى معسكرات ثلاثة، أنكر أولها إحاطة النصوص بأحكام الحوادث، بل ولا بعشر معشارها. . . ومن ثم قرر أن الحاجة إلى القياس تفوق الحاجة إلى النصوص. . . وقابل هذا المعسكر القائلون ببطلان كل قياس، وتحريمه جلياً كان هذا القياس أو خفياً. . . وهم لذلك أنكروا وجود الحكمة أو العلة في التشريع. . . أما المعسكر الثالث - وهم الأشعرية - فقد نفوا الحكمة والعلة والسببية، ومع ذلك أقروا بالقياس. . .

وبعد أن يعرض ابن القيم لأراء هذه الفرق الثلاث في القياس، يقرر أن للسلفية موقفاً متميزاً. . . فهم يؤمنون بإحاطة النصوص بأحكام جميع الحوادث، ومع ذلك يقولون بالقياس «الصحيح»! . . . وحتى يفهم جمعه بين

(١) المصدر السابق. ج ١ ص ٢٦٩، ٥٣.

هذين الأمرين، نقول إنه يجيز استعمال القياس «الصحيح»، أي الذي يكون الشبه فيه تاماً بين المقيس والمقيس عليه، عندما تخفى دلالة النص على العالم... فالنص موجود، لكن خفاء دلالة يبيح للعالم القياس، فإذا فهم النص واتضحت موافقة القياس له كان صحيحاً، لأن العمدة هنا هو النص، وإن ظهر خلاف القياس مع النص كان فاسداً، لأن العمدة هو النص باستمرار... وعبارته التي صاغ فيها مذهب السلفية هذا تقول: «... والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث، وهو: أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يَحْلُثْ الله ولا رسوله على رأي ولا قياس، بل قد بين الأحكام كلها، والنصوص كافية وافية بها، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص، فهما دليلان للكتاب والميزان، وقد تخفى دلالة النص أو لا تبلغ العالم فيعدل إلى القياس، ثم قد يظهر موافقاً للنص فيكون قياساً صحيحاً، وقد يظهر مخالفاً له فيكون فاسداً، وفي نفس الأمر لا بد من موافقته أو مخالفته، ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته... إنا نقول قولاً ندين الله به، ونحمد الله على توفيقنا له، ونسأله الثبات عليه: إن الشريعة لم نحتاجنا إلى قياس قط، وإن فيها غنية عن كل رأي وقياس وسياسة واستحسان، ولكن ذلك مشروط بفهم يؤتبه الله عبده فيها»...

بل لقد عقد في كتابه [أعلام الموقعين] فصلاً ثلاثة، اعتبرها «من أهم فصول الكتاب»، وجعل عناوينها:

- [الفصل الأول: في بيان شمول النصوص للأحكام، والاكتفاء بها عن الرأي والقياس].
- [الفصل الثاني: في سقوط الرأي والاجتهاد والقياس، وبطلانها مع وجود النص].
- [الفصل الثالث: في بيان أن أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح، وليس فيما جاء به الرسول حكم يخالف الميزان والقياس]

الصحيح]..^(١) هذا هو موقف المنهج النصوصي، للسلفية، من القياس.

النص.. لا التأويل.. ولا الذوق.. ولا العقل.. ولا السببية:

واتساقاً مع منهج السلفية النصوصي رفضوا «التأويل» - الذي هو: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله^(٢)... بل ذهبوا إلى أن التأويل هو الذي أفسد سائر الأديان، وحولها عن الاستقامة والسداد^(٣)..

وكذلك رفضوا «ذوق» الصوفية و«وجدهم»، لأنها أمور ذاتية تختلف باختلاف أهواء صاحبها وما يحبه ويهواه، واستكروا تقسيم الصوفية الأمور إلى «شريعة» لغيرهم، و«حقيقة» لهم، جعلوا سبيلها الرياضة والسلوك، غير المقيّد بأمر الشارع ونهيه، إكتفاء «بالذوق والوجد».. لأن النصوص هي مصدر الأمر والنهي الإلهيين^(٤).

كما رفضوا ما يسميه المتكلمون «حقائق عقلية» لم تشهد عليها السمعيات.. وعرضوا وهم يناقشون هذه القضية للموقف من العقل، فلم ينكروه، لأن السمعيات قد تحدثت عه «وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير»^(٥) «إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون»^(٦) «أفلم يسيرا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها»^(٧).. ولكنهم

(١) المصدر السابق. ج ١ ص ٣٣٣-٣٣٧، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٥٠.

(٢) أنظر [التعريفات] للشيخ الجرجاني. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.

(٣) أعلام الموقعين. ج ٤ ص ٢٥٠.

(٤) ابن تيمية [رسالة العبودية] ص ٥٦٧، ٥٦٨ - ضمن [مجموعة التوحيد].

(٥) تبارك: ١٠.

(٦) الرعد: ٤.

(٧) الحج: ٤٦.

أنكروا «العقل» كما تصوره الفلاسفة اليونان، ومن هنا نحوهم من علماء الإسلام وفلاسفته، وهو التصور الذي يجعل «العقل عندهم جوهرًا قائمًا بنفسه»، وقالوا: إن «العقل» لا يعدو: «الغريزة التي جعلها الله في الإنسان يعقل بها».

وهذا الخلاف حول «العقل».. هل هو جوهر قائم بنفسه، أم مجرد «غريزة جعلها الله في الإنسان» ليس خلافاً شكلياً ولا هيناً، ذلك أن القول بأنه جوهر قائم بنفسه يجعله أداة تدرك كنه الأشياء وإن لم ترد فيها نصوص ولا ماثورات، أما إذا كان مجرد غريزة جعلها الله في الإنسان يعقل بها فإن هذا التصور له يوحى بعدم استقلاله بالإدراك، كسبب أول لهذا الإدراك... ويزكي هذا التفسير أن السلفية يحكمون بالضعف أو الوضع على «كل ما ورد في فضل العقل من الأحاديث»^(١). فنحن هنا بإزاء موقف يغض من شأن العقل لحساب النصوص والسمعيات.. وهذا الموقف الذي تتخذه السلفية من العقل لا يوافقهم عليه الكثيرون من فرق الإسلام وعلمائه، هؤلاء العلماء الذين لم يمنعهم الخلاف حول تقديرهم لسلطان العقل بإزاء السمعيات، ولا إختلافهم في تعريف العقل من ترجيح تعريفه القائل: «إنه جوهر مجرد، يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة»^(٢).

أما السببية.. فإن السلفية تتخذ منها موقفاً وسطاً - أو يبدو كذلك... ففي رأي ابن القيم أن الناس قد افترقوا بإزاء الأسباب والسببية إلى طرق ثلاث.. فقوم أنكروا السببية على الإطلاق، وقالوا إن الله، سبحانه، هو السبب الأوحى لوجود المسببات... وقوم أثبتوا السببية،

(١) ابن تيمية: [العبودية] ص ٥٦٨ و[الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان] ص ٧٧٦، ٧٣٧ - ضمن [مجموعة التوحيد].

(٢) [التعريفات] للجرجاني.

وقالوا بلزوم المسببات عن أسبابها لزوم المعلول عن العلة، دائماً وأبداً، دون تخلف، وهؤلاء هم «الطبايعية والمنجمون والدهرية»... والفريق الثالث، وهم السلفية، اعترفوا بالأسباب، ويفعلها في المسببات، لكن ليس على وجه الاستقلال بالفعل، لأن السبب، عندهم، يظل دائماً وأبداً محتاجاً، كي يفعل المسبب، إلى سبب آخر، والسبب الذي يفعل دون حاجة إلى سبب غيره هو الله سبحانه^(١)... «فما شاء كان، وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لا يكون إلا أن يشاء الله... والله وإن كان قد خلق ما خلقه لأسباب، فهو خالق السبب والمقدر له، والسبب مفتقر إليه كافتقار المسبب، وليس في المخلوقات سبب مستقل بفعل خير ولا دفع ضرر، بل كل ما هو سبب فهو محتاج إلى سبب آخر يعاونه، وإلى ما يدفع عنه الضرر الذي يعارضه ويمانع، وهو، سبحانه، وحده الغني عن كل ما سواه...»^(٢).

ومن يعن النظر في هذا الموقف، الذي حسيه السلفية طريقاً ثالثاً، بين منكري السببية بإطلاق ومثبتيها بإطلاق، يجده شديد الشبه بموقف الذين ينكرونها، لأن الأسباب إذا لم تستقل بالفعل لم تكن فاعلة على التحقيق، ومن ثم لم تكن أسباباً للمسببات، والقول بأنها مستقلة بالفعل لا يتعارض مع أنها، كغيرها، مخلوقة لله، فمثلها كممثل القوانين والسنن في الكون، برأها الله لتفعل هي أفعالها دون تبديل... لكنه المنهج النصوصي الذي اختارته السلفية، واتسقت مع معطياته وهي تنظر في مختلف المحالات...

النصوص وحدها مصدر الحلال والحرام:

ومن إيجابيات المنهج النصوصي للحركة السلفية تضيق دائرة «الحرام

(١) أعلام الموقعين. ج ٢٩٨، ٢٩٩.

(٢) ابن تيمية [الواسطة بين الحق والخلق] ص ١٤٨، ١٤٩. [العبودية] ص ٦٠٥، ٦٠٦ - ضمن [مجموعة التوحيد] -

والحلال»، بقصرها على الأمور الدينية التي وردت فيها النصوص والمأثورات، وذلك على عكس الذين توسعوا في هذا الباب، متخذين الرأي والقياس، بل والشهوات، وسيلة لإحراج الناس والتضييق عليهم، عندما مدوا نطاق «الحل والحرم» إلى ما وراء أمور الدين التي نص الشارع على حلها أو حرقها. . والسلفيون يميزون، هنا، بين حكم البشر وبين حكم الله ورسوله. . فحكم الله ورسوله، القائم في النصوص، هو الذي يندرج تحت «الحل والحرم» والوجوب والكراهة الدينية، أما ما عدا ذلك من أحكام البشر، في الأمور التي لم يرد فيها نص فإنها تدخل في باب النافع أو الضار، وما ينبغي وما لا ينبغي، وما يحسن وما لا يحسن. . ومن أدخلها في نطاق الحلال والحرام فقد ادعى لنفسه سلطان الله! . . وفي نص واضح وحاسم وشامل يقول ابن القيم: إنه «لا يجوز للمفتي أن يشهد على الله ورسوله بأنه أحل كذا أو حرمه أو أوجبه أو كرهه إلا لما يعلم أن الأمر فيه كذلك مما نص الله ورسوله على إباحته أو تحريمه أو إيجابه أو كراهته، أما ما وجدته في كتابه الذي تلقاه ممن قلده دينه فليس له أن يشهد على الله ورسوله به، ويغتر الناس بذلك، ولا علم له بحكم الله ورسوله. قال غير واحد من السلف: ليحذر أحدكم أن يقول: أحل الله كذا، أو حرم الله كذا، فيقول الله له: كذبت: لم أحل كذا، ولم أحرمه. وثبت في صحيح مسلم من حديث بريدة بن الحصيب أن رسول الله قال: «وإذا حاصرت حصناً فسألوكم أن تنزلهم على حكم الله ورسوله، فلا تنزلهم على حكم الله ورسوله، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك». . . فتأمل كيف فرق بين حكم الله وحكم الأمير المجتهد، ونهى أن يسمى حكم المجتهدين حكم الله. . ومن هذا لما كتب الكاتب بين يدي عمر بن الخطاب حكماً حكم به فقال: هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر، فقال: لا تقل هكذا، ولكن قل: هذا ما رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. وقال ابن وهب: سمعت مالكاً يقول: لم يكن من أمر الناس ولا

من مضي من سلفنا ولا أدركت أحداً اقتدى به يقول في شيء: هذا حلال، وهذا حرام، وما كانوا يجترئون على ذلك، وإنما كانوا يقولون: نكره كذا، ونرى هذا حسناً، فينبغي هذا، ولا نرى هذا... ولا يقولون حلال ولا حرام، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلالاً، قُلْ: اللَّهُ أَذْنُ لَكُمْ؟ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْسُرُونَ؟﴾^(١) الحلال: ما أحله الله ورسوله، والحرام: ما حرمه الله ورسوله... وسمعت شيخ الإسلام^(٢) يقول: حضرت مجلساً فيه القضاة وغيرهم، فجرت حكومة حكم فيها أحدهم بقول زفر^(٣)، فقلت له: ما هذه الحكومة؟ فقال: هذا حكم الله، فقلت له: صار قول زفر هو حكم الله الذي حكم به وألزم به الأمة؟ قل: هذا حكم زفر، ولا تقل: هذا حكم الله...^(٤)

ولابن تيمية نص آخر يعلل فيه هذا الموقف السلفي، التابع من منهجهم النصوصي، يقول فيه: «... والأصل في هذا أنه لا يحرم على الناس من المعاملات التي يحتاجون إليها إلا ما دل الكتاب والسنة على تحريمه، كما لا يشرع لهم من العبادات التي يتقربون بها إلى الله إلا ما دل الكتاب والسنة على شرعه، إذ الدين ما شرعه الله، والحرام ما حرمه الله، بخلاف الذين ذمهم الله حيث حرموا من دون الله ما لم يحرمه الله، وأشركوا به ما لم ينزل به سلطاناً، وشرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله...»^(٥).

ونحن إذا قارنا هذا الموقف السلفي، الذي يميز بين حكم الله وحكم المجتهدين من الناس، بموقف أولئك الذين يجعلون فتاواهم، فيما لا نص

(١) يونس: ٥٩.

(٢) أي ابن تيمية، شيخ ابن القيم.

(٣) زفر بن المقديل [١١٠ - ١٥٨ هـ - ٧٢٨ - ٧٧٥ م] فقيه كبير، من أصحاب أبي حنيفة، أسهم إسهاماً ملحظاً في تدوين الكتب.

(٤) أعلام الموقعين. ج ٤ ص ١٧٥، ١٧٦. ج ١ ص ٣٩.

(٥) [السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية] ص ١٨٠. طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ م.

فيه، قسماً من أقسام الحلال والحرام، أي ديناً وشرعاً، وجدنا الموقف السلفي يرفع الكثير من الحرج عن الناس عندما يترك ما لم يرد فيه نص بعيداً عن ميدان الحل والحرم، على حين يضيق الآخرون على الناس بإدخالهم جميع أنواع المعاملات الإنسانية في إطار الحلال أو الحرام...

تناقض:

لكننا إذا تتبعنا مدى التزام أعلام الحركة السلفية بمنهجهم النصوصي هذا، لم نعدم رؤية شيء من التناقض وقعوا فيه، وابتعدت آراؤهم في مواضعه عن الاتساق مع منهجهم النصوصي... ذلك أن من آراء الحركة السلفية الجيدة والمتقدمة رأيها في «تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد» وهم يصفون هذا المبدأ بأنه «عظيم النفع جداً»، كما أنهم قد أسسوه على أن «الشرعية مبنية على مصالح العباد في المعاش والمعاد... فمبناها وأساسها على الحكم، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها...»^(١).

وهم كذلك يؤسسون العلم الضروري للحاكم - [القاضي] - على نوعين من الفقه: فقه الواقع الذي يعيشه الناس... وفقه النصوص الواردة في المشكلات التي يرفعها إليه المتحاكمون... ويجعلون القضاء: مطابقة الواجب من النصوص على أحكام العرف والواقع والحوادث... بل ويرون أن معرفة الواقع والتفقه فيه هو المنطلق إلى معرفة حكم الله ورسوله في هذا الواقع «فهنا نوعان من الفقه، لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس... ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع»^(٢)...

(١) أعلام الموقعين. ج ٣ ص ٣.

(٢) الطرق الحكيمة ص ٥، ١٣٠.

فالفتي والحاكم - [القاضي] - والعالم : من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله . . . »^(١).

ولما كان هذا الواقع متغيراً متطوراً كانت الفتاوى والأحكام متغيرة متطورة هي الأخرى، لأن تغير الواقع يستلزم تغير المصالح، وهي التي عليها مبنى الشريعة الإسلامية . . . ولقد ضرب أعلام السلفية العديد من الأمثلة على أمور تغيرت فيها الفتاوى والأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة واختلاف المصالح . . .

● فالقرآن والسنة قررا الحدد على السارق . . . لكن عام الرماية جعل عمر بن الخطاب «يرى» إسقاط القطع عن السارق.

● والقرآن والسنة النبوية - القولية والعملية - جعلت الطلاق بلفظ الثلاث طلاقاً واحدة، وجاء الإجماع فصدق على هذه النصوص من أبي بكر وستين من خلافة عمر . . . ثم «رأى» عمر بن الخطاب أن يغير الفتوى والحكم فجعله ثلاثاً . . . أي أننا بإزاء حكم «دل عليه الكتاب والسنة والقياس والإجماع القديم، ولم يأت بعده إجماع يبطله، ولكن «رأى» أمير المؤمنين عمر أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق، وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة، «فرأى» من «المصلحة» عقوبتهم بإمضائه عليهم . . . »^(٢).

● الإمام وأمهات الأولاد: كن يبعن على عهد النبي ﷺ . . . فهذا البيع مقرر كسنة . . . فلما كانت خلافة عمر بن الخطاب «منع بيع أمهات الأولاد». وكان ذلك «رأياً» منه رآه للأمة . . . »^(٣).

... الخ ... الخ ... الخ ... الخ ... الخ ...

(١) أعلام المرقعين . جـ ١ ص ٨٧، ٨٨.

(٢) المصدر السابق . جـ ٣ ص ١٠ - ١٢، ٣٠، ٣٥، ٣٦، ٤١ . والطرق الحكمية . ص ٢٣.

(٣) الطرق الحكمية . ص ٢٤.

فتحن، إذن، بإزاء أحكام قررتها نصوص، من القرآن والسنة معاً، أو من السنة وحدها، أو من القرآن والسنة والقياس والإجماع، سواء في العهد النبوي أو عهد الخلفاء... ثم تغير الواقع، فتغيرت المصالح، فجاء «الرأي» فغير هذه الأحكام... هكذا حكى أعلام السلفية، من أحمد بن حنبل إلى ابن القيم... وعلى أساس هذه الوقائع قرروا أن «الفتاوى والأحكام تتغير وتختلف بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد... بل لقد جعل ابن القيم من هذه العبارة عنوان فصل عقده لهذا الموضوع، ووصفه بأنه «فصل عظيم النفع جداً»^(١)... وهنا... وعند هذا الموقع من التأمل والنظر، نسأل:

● ألا يتناقض هذا الذي سلم به السلفيون، بل قرروه، وعقدوا له الفصول في آثارهم الفكرية، ألا يتناقض مع منهجهم النصوصي، الذي يحرم «الرأي» عندما يسجد النص، حتى ولو كان ذلك النص حديثاً ضعيفاً؟...

إننا نرى التناقض واضحاً وجلياً... ذلك أن القول بتطور الواقع وتغيره - وهي حقيقة -... وتغير المصالح تبعاً لتغير الواقع وتطوره - وهي حقيقة ثانية -... ثم القبول بتغير الأحكام والفتاوى «بالرأي»، بسبب هذه المتغيرات، رغم وجود النصوص والمأثورات... إن القول بذلك إنما يهز ثبات العموم والإطلاق اللذين قررها المنهج السلفي لسلطان النصوص والمأثورات!...

وحتى إذا سلمنا بأن هذه الأمثلة، التي غير فيها «الرأي» أحكاماً تقرر من قبل بالنصوص، هي من «السياسات الجزئية»، وليست من «الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة» فإن العموم والإطلاق اللذين

(١) أعلام الموقعين، ج ٣ ص ٣.

يضيفها المنهج السلفي على النصوص سيهتز ثباتها بالتأكيد... ولعل ابن القيم قد شعر بهذا التناقض فقال: «والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية، بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة. وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة، وأضعافها، هي تأويل القرآن والسنة. ولكن: هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة؟ أو من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيد بها زماناً ومكاناً؟... إن أضعاف أضعاف هذه المسائل مما جرى العمل فيه على العرف والعادة...»^(١)... ونحن نتفق معه في أن: كل ما ارتبط بالمصالح فالتغيير فيه، بواسطة «الرأي»، بل وبواسطة «التأويل» - كما قال هو - أمر وارد ومقرر، رغم وجود النصوص والمأثورات... وبعد ذلك لنا أن نسأل: إذا كان هذا التغيير في الأحكام قد امتد إلى الحدود - حد السرقة، وحد الخمر - فهل هما من السياسات الجزئية؟.. وما هي، إذن، الشرائع الكلية؟... وفي رأينا أن الأوفق هو النأي «بالعقائد والثوابت» عن التغيير تبعاً للزمان والمكان، وما عداها، مما يرتبط بالمصالح من الشرائع والسياسات، فإن «الرأي» فيه مجالاً، تبعاً للواقع والمصلحة، حتى مع وجود النصوص والمأثورات... فكما يجب التمييز بين شرائع وسياسات ترتبط بالمصالح، وتتغير بتغيرها، وأخرى ثابتة لا تتغير، كذلك يجب التمييز بين نصوص «العقائد والثوابت» ونصوص المتغيرات...!

في الفكر السياسي:

في التراث السياسي القديم للحركة السلفية تبرز صفحات الفكر السياسي التي بقيت لنا من آثار ابن تيمية وابن القيم... وفي هذه الصفحات تنعكس التطورات والتغيرات التي طرأت على واقع المجتمع،

(١) الطرق الحكيمة. ص ٢٥، ٢٦، ٣٣.

تنعكس في إتساع مضمون مصطلح «الشرع والشرعية» عند أعلام سلفية العصر الوسيط . . .

ففي عصر السوحي والبعثة كان مصطلح «الشرع» يعني الكتاب والسنة، أي الشرع المنزل، وكانت أحكام هذا الشرع قد نمت وتكاملت كاستجابة لما طرحته حياة ذلك العصر من حوادث ومشكلات . . . لكن الحوادث لا تتناهى، وتطور الحياة واختلاف الأماكن بطرح منها الجديد والمزيد، الأمر الذي جعل الفقهاء والعلماء والمجتهدين، ومنهم الولاء والحكام، «يشرعون» أحكاماً لما استجد ويستجد من الأحداث، فنشأ إلى جوار «الشرع المنزل»: «الشرع المتأول» . . . وهذا «الشرع المتأول»، الشامل لاجتهادات المجتهدين وفقه الفقهاء وتشريعات الحكام والولاء، والذي يمكن أن نسميه «تراث الأمة القانوني والسياسي» قد أصبح مما يندرج تحت مصطلح «الشرع والشرعية» وإن لم تكن له قدسية الدين والزام «الشرع المنزل» لجميع المؤمنين . . . فهنا نعو في «الشرعية والشرع»، ولكنه نعو يتكون منه «بناء قانوني» ذو «طبيعة مدنية»، وليس دينية، إذا استخدمنا هذا المصطلح الحديث . . . وابن تيمية وابن القيم يدافعان عن اندراج هذا «البناء القانوني - السياسي» تحت مصطلح «الشرع والشرعية»، ويقرران تجاوز مضمون هذا المصطلح لما نص عليه القرآن والحديث: فلفظ «صار لفظ «الشرع» غير مطابق لمعناه الأصلي، بل لفظ «الشرع» في هذه الأزمنة ثلاثة أقسام:

الشرع المنزل: وهو الكتاب والسنة، واتباعه واجب.

والشرع المتأول: الذي هو حكم الحاكم . . . أو قول أئمة الفقه . . . واتباع أحدهم ليس واجباً على جميع الأمة، كما هو حال الشرع المنزل . . .

والشرع المبدل: الذي هو افتراء على الشرعية وإضافة إليها ما ليس

منها . «^(١) .

ولقد كان بعض المعاصرين لأعلام السلفية هؤلاء يقف بهم جمودهم عند حدود المضامين التي كانت لمصطلح «الشريعة» في عصر الوحي والبعثة، فسموا «تراث الأمة القانوني» الذي ثما استجابة لمحدثات الأمور وتطورات الحياة «سياسة» ورفضوا إدراجها تحت مصطلح «الشريعة»، ولقد أدى تضيقهم هذا لنطاق مضمون «الشريعة» إلى جعل الولاية والحكام يقتنون لأحداث الحياة ومشكلاتها وفق أهوائهم، الأمر الذي قطع الصلات بين «السياسة» و «الشريعة»! . . لكن أعلام السلفية اتخذوا لأنفسهم موقفاً عبثياً بالغ العمق في هذا الموضوع، فقرروا أن مقاصد الشريعة: هي إقامة العدل، وتحقيق المصالح ودفع المضار في المجتمع، ومن ثم فإن كل ما يحقق هذه المقاصد فهو «شرع وشريعة»، أو جزء من «الشرع والشريعة»، حتى ولو لم ينزل به الوحي ولم ينطق به الرسول . . وهكذا جعلوا المعيار في «الشرعية» هو «المصلحة وتحقيق العدل»، وليس ما كان «شرعاً شريعة» في عصر النبوة والتنزيل . . ويزيد من روعة هذا الموقف المتقدم أن أصحابه هم السلفيون أصحاب المنهج النصوصي، الذي يميل أصحابه - بداهة - إلى المحافظة والجمود! . .

ونحن لا نستطيع أن ندع الحديث عن هذه الصفحة من صفحات الفكر السياسي للحركة السلفية دون أن نورد واحداً من نصوص ابن القيم في هذا الموضوع، فهو يقول تحت عنوان: [اختلاف العلماء في العمل بالسياسة]:

« . . وجرت في ذلك مناظرة بين أبي الوفاء ابن عقيل^(٢)، وبين بعض

(١) ابن القيم [الطرق الحكمية] ص ١٤٥، ١٤٦ . وابن تيمية [الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان] ص ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٤، ٧٧٥ .

(٢) علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي [٤٣١ - ٥١٣ هـ - ١٠٤٠ - ١١٩ م] كان معتزلاً في =

الفقهاء - [من الشافعية] :-

فقال ابن عقيل : العمل بالسياسة هو الخزم ، ولا يخلو منه إمام . .
فقال الآخر : لا سياسة إلا ما وافق الشرع .

فقال ابن عقيل : السياسة : ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحى ، فإن أردت بقولك : « لا سياسة إلا ما وافق الشرع » ، أي لم يخالف ما نطق به الشرع ، فصحيح ، وإن أردت : ما نطق به الشرع ، فغلط وتخليط للصحابة ، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل^(١) ما لا يجحده عالم بالسير ، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة ، وكذلك تحريق علي ، كرم الله وجهه ، الزنادقة في الأخاديد ، عندما قال :

لما رأيت الأمر أمراً منكراً
أججت ناري ودعوت قنبراً^(٢)

ونقي عمر بن الخطاب لنصر بن حجاج . . . من المدينة عندما خشي منه فتنة نساء المجاهدين المقاتلين ! . .

وبعد أن يورد ابن القيم نص حوار ابن عقيل مع الفقيه الشافعي ، وهو الحوار الذي يقرر فيه ابن عقيل أن « السياسة » التي لا تخالف ما نطق به الشرع ، والتي تستجيب « للمصلحة » هي شرع ، اتسع لها وبها مضمون مصطلح « الشريعة » . . بعد أن يورد ذلك يعقب فيقول :

= بدء حياته ، ثم صار حنبلياً ، وأصبح شيخ الحنابلة ببغداد ، وعالم أهل العراق . . وكتابه [الفنون] ، المشار إليه ، يقول عنه الذهبي : إنه لم يصنف في الدنيا أكبر منه ، إذ بلغ أربعمائة جزء ، ولقد ضاع ولم يبق منه إلا القليل .

(١) أي التمثيل - [التشويه] - عن توقع عليهم العقوبات

(٢) قنبر : غلام علي بن أبي طالب

«... وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك في معترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجروا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من الطرق التي يعرف بها المحق من المبطل، وعطلوها، مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى ولادة الأمر ذلك، وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة، فأحدثوا لهم قوانين سياسية تنتظم بها مصالح العالم، فتولد من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طویل، وفساد عريض، وتفاقم الأمر وتعذر استدراكه. وأفرط فيه طائفة أخرى، فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله. وكلا الطائفتين أتيت من قبل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به ورسوله، فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلتها وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين ما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تتراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها، التي هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن نجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها. وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟.. إننا لا نقول: إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحی، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي

من الشرع . . . وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى : شريعة وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى : شريعة، وحقيقة، وتقسيم آخرين الدين إلى : عقل، ونقل . وكل ذلك تقسيم باطل، بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل، كل ذلك ينقسم إلى قسمين : صحيح، وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة، لا قسم لها، والباطل ضدها ومنافيا لها . . ومن له ذوق في الشريعة، وإطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المحاسن والمعاد، ومحيثها بغاية العدل الذي يسع الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من أحاط علماً بمقاصدها، ووضعها موضعها، وحسن فهمه فيها، لم يحتاج معها إلى سياسة غيرها البتة، فإن السياسة نوعان : سياسة ظلمة، فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة، تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها . . . وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها . . .»^(١).

هكذا «قن» أعلام السلفية تطور الفكر السياسي والقانوني، فربطوا بين العادل منه وبين الشريعة، واضعين أنظارهم على مقاصد الشريعة، جاعلين هذه المقاصد هي المعيار لما يقبل وما يرفض من القوانين والأحكام التي توضع والتي وضعت لما استجد بعد عصر التنزيل والبعثة من محدثات الأمور . .

* * *

وإذا كانت هذه النظرة الفكرية الثاقبة، التي طورت ونمت مضمون «الشرع والشريعة» ليشمل «السياسة»، هي واحدة من ثمار الموقف المبدئي للسلفية من ضرورة «فقه الواقع» قبل «فقه الشرع»، حتى يمكن للولاة والعلماء والحكام الانطلاق من «الواقع» إلى «الشرع» في محاولة للتوفيق

(١) أعلام الموقعين . ج ٤ ص ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٥ . [الطرق الحكمية] ص ١٧ - ١٩، ٥ .

والمطابقة بينهما، التي هي، في الحقيقة، لب سياسة أمور الناس... فإن هذا الاهتمام «بالواقع» قد عكس في مجالات أخرى مواقف متردة، انعكس عليها سوء الواقع الظالم الذي عاشه أعلام سلفية العصور الوسطى في ظل مظالم دولة المماليك.

ففي آثارهم الفكرية نجد تقرير حقيقة هامة تقول: إن الولاية هم «وكلاء العباد على نفوسهم» وأنهم «بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر، ففيهم معنى الوكالة» وهذه الكلمات تقرر ما نسميه الآن: «الامة مصدر السلطات، والحكومة نائبة عن الشعب»... لكن نفس هذه الآثار الفكرية تتحدث عن أن «الولاية: ولاية الله على عباده!»^(١) بل وتردد المأثورة التي تقول: «إن السلطان ظل الله في الأرض!»^(٢) رغم براءة الشريعة منها لفظاً ومضموناً..

وعلى حين تقرر هذه الآثار الفكرية أن شكل الدولة وأقسام ولاياتها واختصاص ولاية هذه الولايات، هي أمور «مدنية»، يحكمها تحقيق المصلحة للامة، ولا دخل للشرع فيها، لأن «عموم الولايات وخصوصها، وما يستفيدة المتولي بالولاية: يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد في الشرع...». تعود ذات الآثار الفكرية لتتحدث عن أن ولايات الدولة هي «في الأصل ولايات دينية ومناصب شرعية»... وحتى لو كان المراد من وصفها هذا هو الحث على العدل فيها طلباً للمثوبة الأخروية «فمن عدل في ولاية من هذه الولايات، وساسها بعلم وعدل، وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان، فهو من الأبرار العادلين، ومن حكم فيها بجهل وظلم، فهو من الظالمين المعتدين» وإن الأبرار لفي نعيم، وإن الفجار لفي

(١) السياسة الشرعية. ص ٢٤.

(٢) المصدر السابق. ص ١٧٥.

جسيم»^(١)...»^(٢)... حتى لو كان هذا هو القصد، فلقد أسهم ذلك في إضفاء الطابع الديني على جهاز للدولة ابتعدت به مظالمه بعداً شديداً عن سلوكيات الدين!...

والموقف من الدولة، التي بلغت في الظلم مبلغاً عظيماً، اتسم هو الآخر بالتردد بين «الواقع الظالم الذي أصبح عادة مألوقة» وبين «مثل الشرع التي بلغت في تقديس العدل شأواً يأسر العقول والقلوب»... فأقدم أعلام سلفية العصر الوسيط على «نقد الدولة ومعارضتها»، لكنهم أحجموا عن «نزع الشرعية عن جهازها الظالم» فدعوا لطاعته، ونهوا عن الثورة ضده، وارتكبوا في سبيل ذلك تخريجات للنصوص الأمرة بالنهي عن المنكر باليد والفعل، بزعم أن تغير الواقع يدعونا أن نقف عند أدنى مراتب هذا النهي وأضعفها!... ولم يميزوا بين «الواقع الجديد» المحقق «للمصلحة»، والذي لا بد من تجاوز النص القديم لأجله، وبين «الواقع الجديد» الظالم والمحقق «للمفسدة»، وهو ما لا يجوز أن تطرح النصوص كي نضفي عليه شرعية الدين وقداسته!

لقد قرر أعلام سلفية العصر الوسيط أن جُماع السياسة أمران لا بد للولاة من أدائهما، وهما: «أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذان جُماع السياسة العادلة والولاية الصالحة».

وقرروا، كذلك، أن ولاة الأموال ليسوا ملاكاً لما في أيديهم من أموال الأمة، بل هم نواب ووكلاء، ومن ثم فليس لهم أن يتصرفوا فيها تصرف المالكين...

وقرروا، أيضاً، أن طاعة ولاة الأمور مشروطة بأن لا تكون أوامرهم

(١) الانقطار: ١٢، ١٣.

(٢) الطرق الحكمية. ص ٣٤٨.

معصية، إذ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(١).

لكن موقف هؤلاء الأعلام، المعادي للثورة، كطريق لإزالة الجور الذي اعترفوا بممارسة الدولة له، والمعاصي التي جأروا هم بالشكوى من شيوعها، ومارسوا النقد لها والمعارضة لأهلها... إن هذا الموقف المعادي للثورة هو أثر من آثار تحول «الواقع الظالم» إلى «أمر معتاد» أصبح يمارس سلطناً على الفكر، حتى دعا هؤلاء الأعلام إلى تغيير الفتوى - من مشروعية الثورة إلى التحذير منها - تبعاً لتغير هذا الواقع!... ولربما كانت تجارب الأمة في الثورات الفاشلة، عبر تاريخها الطويل، وما جرته من محن وما أسالت من دماء وما عطلت من مصالح... الخ... الخ... ربما كانت هذه التجارب جزءاً من الخلفية التي أقرزت هذا الموقف المعادي للثورة عند أعلام سلفية العصر الوسيط...

ويلفت النظر أن الحركة السلفية كلها تتفق في هذا الموقف المعادي للثورة!... ففي [مقالات الإسلاميين] يقول الأشعري: إن أهل الحديث قد اتفقوا على أن «السيف - [أي استخدام القوة في التغيير] - باطل، ولو قُتِلَت الرجال وسبيت الذرية، وأن الإمام قد يكون عادلاً، ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان، ولم يروه!»^(٢).

والقاضي أبو يعلى الفراء [٣٨٠ - ٤٥٨ هـ - ٩٩٠ - ١٠٦٦ م] - وهو من أعلام السلفية - يذكر كلمات إمام السلفية أحمد بن حنبل، التي رواها عنه صاحبه عبدوس بن مالك القطان، والتي يدعو فيها إلى الاعتراف بسلطة الحاكم الذي يستبد بالسلطة، ويغلب الناس على حكومتهم، بصرف النظر

(١) السياسة الشرعية. ص ١٥، ١٦، ٤٣.

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. ج ٢ ص ٤٥١، ٤٥٢. طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م.

عن حظه من العدل ونصيبه من شروط الإمامة كما قررها الفقهاء... يقول ابن حنبل: «... ومن غلب بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برأ كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين!»^(١). . . فهو هنا لا يبيح للناس استخدام السيف لمقاومة الوالي الفاجر الذي استبد بحكومتهم، حتى ولو كان استخدامهم للسيف رداً على استخدامه له في الاستبداد بما لا يستحق من السلطة والسلطان... ويروي كذلك أبو يعلى عن الإمام أحمد أن تنازع عدد من المستبدين على السلطة لا يعفي الناس من ضرورة الاعتراف بأحدهم، إذ الواجب اتباع «من غلب»؟!^(٢).

وابن تيمية - الذي عاش في ظل دولة «سلاطين» الماليك - رغم شجاعته في الحق، وجراته التي أوصلته إلى السجن حتى مات فيه - يردد في آثاره الفكرية تلك المأثورة التي تبرأ منها الشريعة، والتي تقول: «إن السلطان ظل الله في الأرض»، ويحذ الطاعة للإمام الجائر، لأن ضررها أقل بما لا يقارن من أضرار العصيان «فستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان»^(٣). . . كما يقول: «إن المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج - [الثورة] - على الأئمة وقتلهم بالسيف، وإن كان فيهم ظلم... لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيدفع أعظم الفسادين بالتزام الأدنى!»^(٤).

أما ابن القيم - الذي عرفت عنه الشجاعة في الحق، والذي شارك شيخه ابن تيمية السجن والاضطهاد - فإنه يجتهد كي يعلل ويبرر هذا الموقف السلفي المعادي للثورة، والذي لم تجتمع عليه فرقة إسلامية سوى

(١) [الأحكام السلطانية] لأبي يعلى. ص ٤. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م

(٢) المصدر السابق. ص ٦.

(٣) السياسة الشرعية. ص ١٨٥.

(٤) منهاج السنة. ج ٢ ص ٨٧. طبعة القاهرة الأولى.

فرقة السلفية، فيتحدث عن السبب في قول السلفية بعدم استخدام السيف - [القوة] - في إنكار المنكر الذي شاع في المجتمع الإسلامي، رغم وجود النصوص القاطعة بوجوب ذلك، في القرآن والسنة، ويقول إن هذه القضية مما تغير فيها الواقع بتغير الزمان، ومن ثم فلا بد من تغير الفتوى فيها! . . . ثم يجتهد لإيراد نصوص من السنة تؤيد عداة السلفية للثورة، فيذكر حديث الصحابة الذين استأذنوا الرسول في قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، وكيف رد عليهم الرسول بقوله: «لا، ما أقاموا الصلاة». . . ونحن نتساءل: ألا يوحى استئذان الصحابة بقتال من يؤخر الصلاة من الأمراء، وتعليق الرسول عدم قتالهم على إقامتهم لها، أنهم إذا لم يقيموها يجوز قتالهم. . . ومن باب أولى إذا أشاعوا في الأمة الظلم والجور والفساد، وهي ذنوب يتعدى ضررها ليشمل الأمة، وليست، كالصلاة، حقاً خاصاً من حقوق الله؟! . . .

إن ابن القيم يرى «أن الإنكار على الملوك والولاة، بالخروج عليهم، هو أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر. . . ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على المنكر، فطلب إزالته فتولد منه ما هو أكبر منه. . . ولهذا لم يأذن الرسول في الإنكار على الأمراء باليد، لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه! . . . ولا يدع ابن القيم مجالاً للشك في أن داعيه إلى هذا الموقف هو «الواقع الظالم» الذي عاش فيه، وشبح الانتكاسات التي مرت بها ثورات المسلمين ضد مظالم حكامهم على امتداد التاريخ، فهو يقول: «إن الواجب شيء، والواقع شيء، والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب، ويتفقد الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم، والناس يزمانهم أشبه منهم بآبائهم، وإذا عم الفسوق وغلب على أهل الأرض فلو منعت إمارة الفساق وشهاداتهم وأحكامهم وفتاويهم وولاياتهم لعطلت الأحكام، وفسد نظام الخلق، وبطلت أكثر

الحقوق، . . . فأمام الضرورة والغلبة بالباطل ليس إلا الاصطبار، والقيام بأضعف مراتب الإنكار؟! «(١)» .

فالدعوة واضحة للصبر على المنكر، والاكتفاء «بأضعف مراتب الإنكار» وهي الإنكار بالقلب، الذي قال عنه الرسول ﷺ إنه «أضعف الإيمان!» .

ولنا أن نتساءل: عندما يعم الفسوق، ويتشر الظلم، ويسود الجور، ويصبح الفساق هم الأئمة والحكام والولاة - بل والمفتون - في مجتمع الإسلام . . . فأية حقوق ومصالح ونظم للخلق ندعوهم أن يدفعوا ثمنًا للحفاظ عليها الخضوع لدولة الفساق والصبر على ألوان الفسوق؟! . . . وألا يكون الأوفق والأكثر اتساقاً مع روح الإسلام أن ندعو إلى رفض الجور والظلم ومقاومة الجائرين، مع اشتراط الأعداد والاستعداد كي تكون مقاومة ولاية الجور مجدية، ونجاحها قريب المال، على نحو ما قرر المعتزلة في هذا الموضوع؟ - [أنظر: الثورة] -

ولنا، أيضاً، أن نتساءل: هل يتسق مع المنهج النصوصي للسلفية الاستناد، في رفض الثورة، إلى هي الرسول ﷺ، عن قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة - مجرد تأخير؟ . . . في الوقت الذي نهمل فيه حديثاً نبوياً واضحاً وحاسماً يدعو المسلمين إلى اللجوء إلى السيف والاعتصام به إذا ما واجههم الشر في المجتمع الذي يعيشون فيه؟ . . . لقد سأل الصحابي حذيفة بن اليمان رسول الله:

«- يا رسول الله، أيكون بعد الخير الذي أعطينا شر، كما كان قبله؟!

- قال: نعم .

- قلت: فبمن نعتصم؟! -

(١) أعلام الموقعين . ج ٣ ص ٤٠ ج ٤ ص ٢٢٠ .

- قال: بالسيف!.

ويزيد من أهمية تساؤلنا عن سر إغفال السلفية - أصحاب المنهج النصوصي - لهذا النص، أن أئمة السلفية قد روه في مسانيدهم . . فلقد رواه أحمد بن حنبل - وهو إمام السلفية - ورواه أبو داود - وهو من أعلام السلفيين! . . لكنه «الواقع الظالم» - كما قلنا - قد ترك بصماته على فكر هؤلاء الأعلام، منذ تبلور حركتهم وحتى صحتها في العصر الوسيط.

* * *

لقد بدأت الحركة السلفية، في العصر العباسي، كتيار فكري محافظ، تحسن أعلامه بظواهر النصوص والمأثورات، عندما علا سلطان العقل، وأصبح فكر المعتزلة العقلاني أهم قسمة تميزت بها الحياة الفكرية يومئذ في الامبراطورية العربية الإسلامية. . ذلك أن السلفية قد رأت الأخطار محدقة بصورة الإسلام الأولى، التي ناسبت مدارك الإنسان العربي في عصر البعثة، يوم كانت بساطة البيئة وفقير المجتمع يجعل النصوص والمأثورات كافية في الهداية والرشاد واليقين. . بل لقد رأت السلفية أن صورة الإسلام تلك قد أصبحت غريبة في مجتمع أخذ يتفلسف، ويقدم عقائد الإسلام على نحو ما يقدم الفلاسفة النظريات، فنشأت وتبلورت لتعيد الإسلام إلى صورته الأولى، وبساطته الأصلية، رغم ما طرأ على المجتمع من تغيرات وتطورات، ورغم ما فعلته المواريت الحضارية لشعوب البلاد المفتوحة، وما بلورته من بناء حضاري جديد جاء ثمرة لامتزاجها بفكر الإسلام. .

ولقد استجابت السلفية لبساطة الفكر عند العامة وفقير الفكر المركب والفلسفي عند الجمهور، وكذلك استجابت لفكرها وأعلامها العامة والجمهور. . فسارت تصارع الفلسفة وتناهض المتكلمين، معتمدة على النصوص والمأثورات. . واستمرت هكذا في عصر نشأتها الأولى، وكذلك في عصرها الوسيط. . وأيضاً من خلال الحركة الوهابية في العصر الحديث،

تلك الحركة التي نهضت، في شبه الجزيرة العربية، بمهمة تجديد الدين وتنقية عقائده من البدع والخرافات التي تراكمت عليه طوال عصر المماليك والعثمانيين... وكذلك استمرت السلفية حركة تجديد وبعث وإحياء من خلال الحركة السنوسية في شمال أفريقيا... ومن خلال الحركة المهدية في السودان...

على أن أكثر مدارس الحركة السلفية خطراً وعظمة وأثراً، في العصر الحديث، كانت تلك التي قادها جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، والتي كان من أعلامها عبدالرحمن الكواكبي وعبد الحميد بن باديس... ذلك أن هذه المدرسة السلفية قد ذهبت في عقائد الدين وأصوله مذهب السلف القدماء، ونحت في مشكلات الدنيا وقضايا الحضارة نحو المعتزلة، فرسان العقلانية العربية الإسلامية، فكان تجديدها للدين وتحريرها للعقل، وتبشيرها بحضارة عربية إسلامية متميزة لتكون أمضى سلاح لمواجهة ما طرحه الزحف الاستعماري الأوربي على الشرق من تحديات، كما التأم في البناء الفكري الذي صاغه أعلامها ذلك الانقسام الذي حدث بظهور السلفية القديمة، عندما انقسمت الأمة إلى: نصوصيين، وعقلانيين، ففي هذا البناء تجاوزت النصوص مع العقلانية، وغدا العقل أداة الإنسان الأولى في وعي النصوص!.

المصادر

ابن تيمية :

[السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية] تحقيق وتعليق: محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور. طبعة دار الشعب، القاهرة سنة ١٩٧١ م.

[منهاج السنة]. طبعة القاهرة، الأولى.

[العبودية] ضمن [مجموعة التوحيد] طبعة دار الفكر -

بيروت - مصورة عن طبعة المكتبة السلفية بالمدينة

[الواسطة بين الحق والخلق] ضمن [مجموعة التوحيد].

[الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان] ضمن [مجموعة التوحيد].

ابن حنبل [الإمام أحمد]:

[الرد على الزنادقة والجهمية] منشور ضمن كتاب [عقائد السلف]

للدكتور: علي سامي النشار، والدكتور عمار طالبي. طبعة الاسكندرية سنة ١٩٧١ م.

ابن القيم :

[الطرق الحكمية في السياسة الشرعية] تحقيق: د. محمد جميل

غازي. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م.

ابن منظور:

[أعلام الموقعين عن رب العالمين] مراجعة وتقديم وتعليق: طه عبد الرؤوف سعد. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣.

[لسان العرب] طبعة القاهرة.

أبو يعلى الفراء:

[الأحكام السلطانية] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.

الأشعري [أبو الحسن]:

[مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين] تحقيق: هـ. رستر. طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م.

التهانوي:

[كشاف اصطلاحات الفنون] طبعة الهند.

الجرجاني [الشريف]:

[التعريفات] طبعة القاهرة سنة ١٨٣٨ م.

محمد عمارة [دكتور]:

[مسلمون ثوار] طبعة بيروت، الثانية، سنة ١٩٧٤ م.

محمد فؤاد عبد الباقي:

[المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم]. طبعة دار الشعب. القاهرة.

مجمع اللغة العربية - القاهرة:

[المعجم الوسيط].

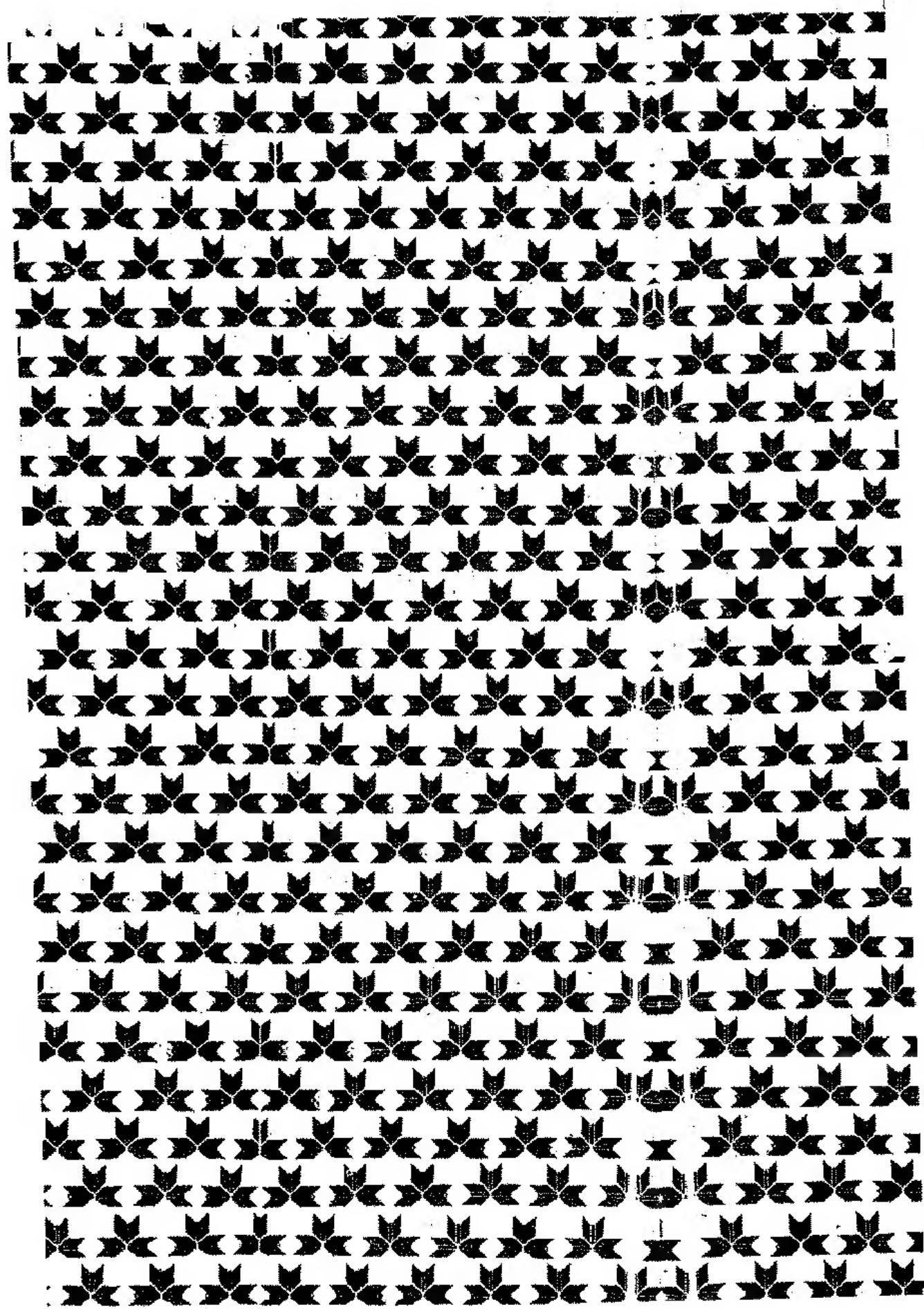
ونسك [وآخرون]:

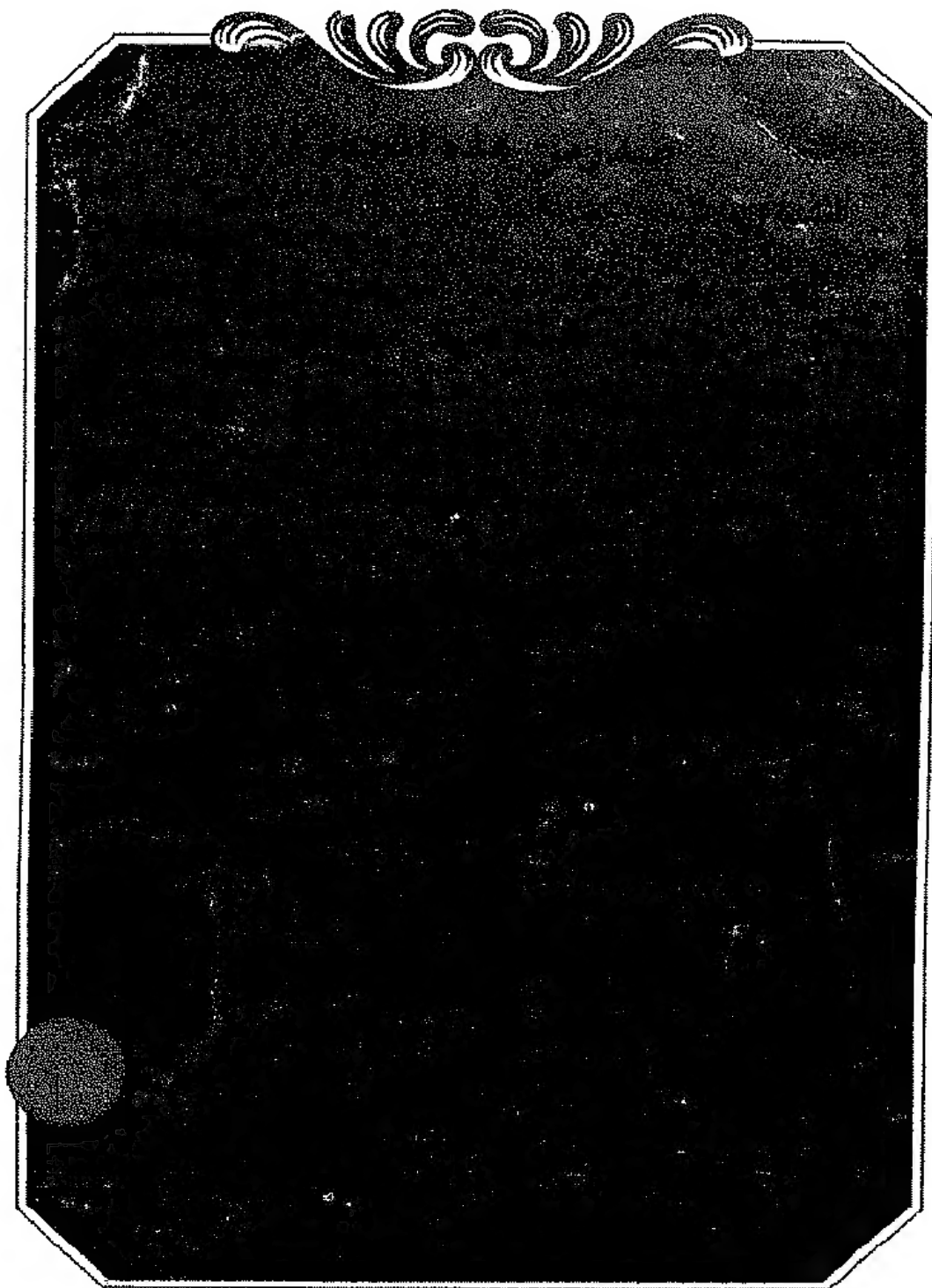
[المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي] طبعة ليدن ١٩٣٦ -

١٩٦٩ م.

الفهرست

٥	مقدمة
١٣	المعالم الأولية والرئيسية للسلفية
١٦	السلفية تتعش
٢٣	المنهج النصوصي
٢٧	النص لا الرأي
٢٨	النص لا القياس
٣٣	النصوص وحدها مصدر الحلال والحرام
٣٩	في الفكر السياسي
٤٠	الشرع المنزل والشرع المتأول والشرع المبدل
٥٣	المصادر





تم سحب ثلاثة آلاف نسخة من هذا الكتاب .
تدمك : 8 - 347 - 16 ISBN 9973
الضمن : 1.500 د.ت . أو ما يعادلها بالعملات الأخرى .

To: www.al-mostafa.com